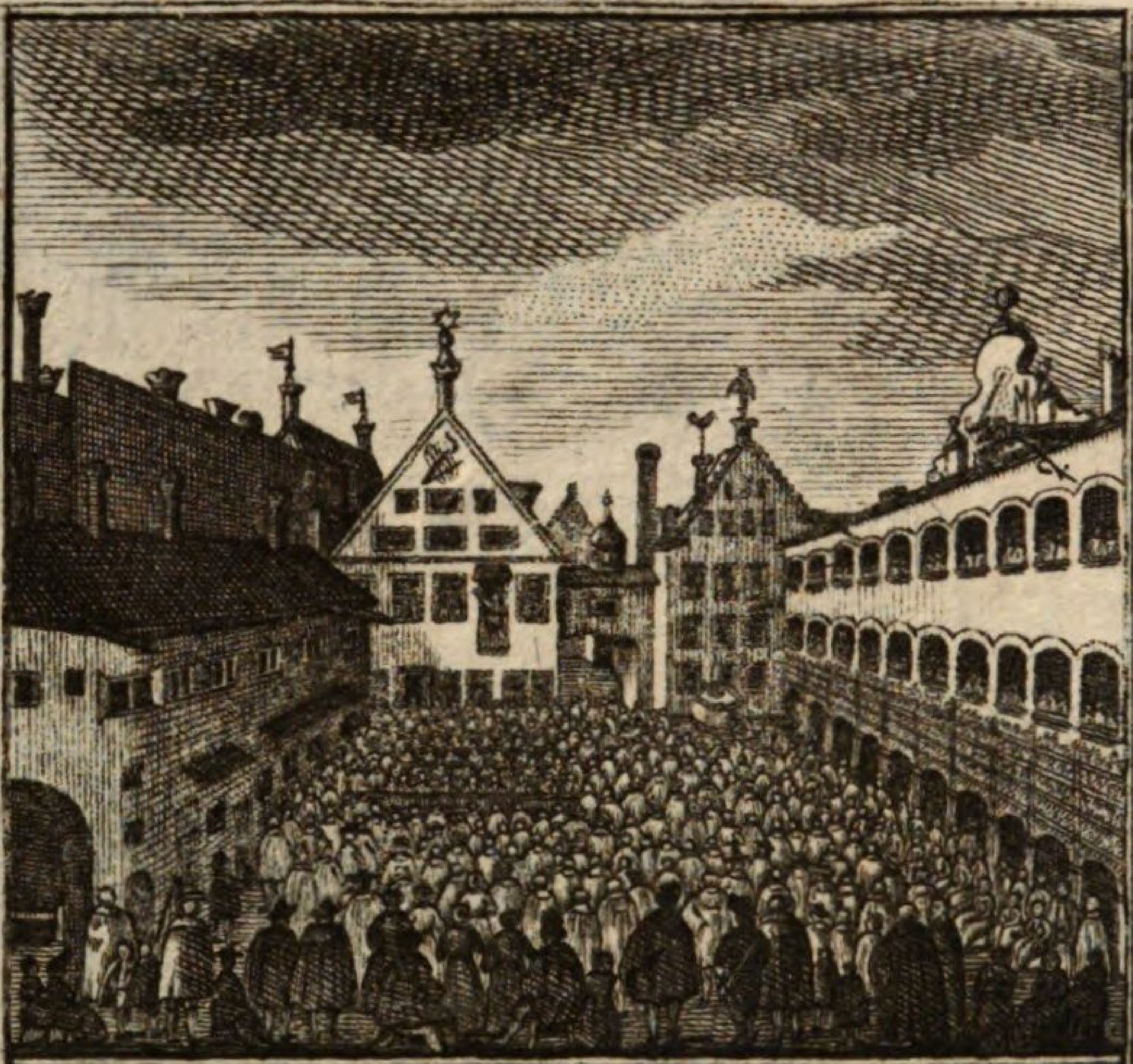
Phil.
901



Ex Bibliotheca
Collegii Evangelici,
Aug. Vindel.

L. M. Steinberger Sculps. A.V.

Unterweisung
in den
Anfangsgründen
der vornehmsten Theile
der
practischen Philosophie
zum
Gebrauch der Schulen
herausgegeben
von

Johann Jacob Ebert
Professor der Mathematik zu Wittenberg.

EIGENTHUM DES COLLEGIUMS ST. ANNA IN AUGSBURG

Leipzig,
bey Christian Gottlieb Hertel.
1784.

Dem

Wohlgebohrnen
und Hochgelahrten Herrn

Herrn

D. Jacob Heinrich
Reinhold,

Churfürstl. Sächs. Hofrath und Oberamtmann
in Dresden ꝛc.

Wohlgebohrner,

Theuerster Herr Hofrath,

Ew. Wohlgeb. haben mir seit der Zeit, da ich das Glück Ihrer Bekanntschaft genieße, so viele Bewei=se Ihrer Gewogenheit und Freund=schaft gegeben, daß ich diese Gelegen=

heit unmöglich vorbey lassen kann, oh=
ne Sie öffentlich von meiner Dank=
barkeit und Hochachtung zu versi=
chern. Da Sie, vermöge Ihrer ed=
len und menschenfreundlichen Den=
kungsart gewohnt sind, die Handlun=
gen Ihrer Nebenmenschen immer mit
vieler Nachsicht zu beurtheilen, und
mehr auf die wahren Absichten dersel=
ben, als auf die äußerlichen Umstän=

de

de zu sehen, so kann ich mir mit der Hoffnung schmeicheln, daß Sie diesen geringen Beweis meiner dankbaren Gesinnungen und meiner aufrichtigen Verehrung Ihrer Verdienste nicht ungeneigt aufnehmen werden.

Unter den eifrigsten Wünschen, daß die Vorsehung Ew. Wohlgeb. die Früchte Ihrer Rechtschaffenheit

und Verdienste bis in das späteste Alter in ungestöhrtem Wohlseyn möge genießen lassen, habe ich die Ehre mit der vollkommensten Hochachtung zu seyn,

Ew. Wohlgeb.

Wittenberg,
den 15. May 1784.

gehorsamster Diener
Johann Jacob Ebert.

Vorbericht.

Meine Absicht bey der Ausarbeitung dieser Unterweisung war nicht, wie man vielleicht aus dem Titel schließen möchte, ein Lehrbuch zu liefern, das auf allen Schulen gebraucht werden könnte, wo man Schüler vor sich hat, die schon in dem Alter sind, welches die Einschärfung der nothwendigsten Lehren der Moral erfordert. Ich habe blos solche Schulen vor Augen gehabt, wo man

schon die Philosophie in ihrem ganzen Umfange lehret. Denn wo es weder die Einrichtung der Schule, noch die Beschaffenheit der Schüler leidet, daß man die Lehren der theoretischen Philosophie vorausschicken kann, da würde ein Vortrag der moralischen Wahrheiten über ein Lehrbuch, wie das gegenwärtige, gewiß von keinem großen Nutzen seyn, und man würde dem Verfasser desselben unrecht thun, wenn man ihm die Schuld dieses schlechten Erfolgs beymessen wollte. In solchen Schulen braucht man noch keine systematischen Vorlesungen über die moralischen Wissenschaften, wovon man schon das Nöthigste beym Vortrage der Religionswahrheiten und der Geschichte erklären kann. Ueberhaupt ist es auch in denjenigen Fällen, wo ein systematischer Unterricht in der praktischen Philosophie möglich ist, zu rathen, daß man

zur Vermeidung der systematischen Trocken-
heit, welche das jugendliche Alter gar zu leicht
von einer nützlichen Betrachtung abschreckt,
das Studium der Geschichte, welches auf den
meisten Schulen zu sehr vernachläßiget wird,
mit dem Vortrage der Moral verbinde, und
mehr durch Beyspiele, als durch gelehrte Be-
weise, die Lehren der Moral der Jugend ein-
zuschärfen suche. Und seitdem wir des Herrn
Prof. Schröckhs vortrefliche Weltgeschichte
für Kinder besitzen, wird sich wohl kein Schul-
lehrer mehr mit Recht über den Mangel ei-
nes zu dieser Absicht dienlichen Handbuches
beschweren können. Ich glaube auch, daß es
von überaus großem Nutzen seyn würde, wenn
man der Jugend eine Sammlung von Bio-
graphien vorlegen könnte, worinnen man von
jeder wichtigen Pflicht, und von jeder morali-
schen Vollkommenheit ein merkwürdiges

Beyspiel anträffe. Ich nehme aber das Wort Biographie in seiner ursprünglichen edlen Bedeutung, und nicht in dem Verstande, in welchem es itzt von so manchem Stümper genommen wird, der kein Bedenken trägt, seiner magern, aus einer Leichenpredigt gezogenen Nachricht von der Geburth, Heyrath und dem Ableben eines Menschen den ehrwürdigen Namen einer Biographie zu geben, unter welchem man vor einiger Zeit nur historische Meisterstücke zu verstehen pflegte. Wittenberg in der Ostermesse 1784.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Was man durch die praktische Philosophie verstehe. Eintheilung derselben. Ordnung, nach welcher diese Theile vorgetragen werden müssen. Nutzen der praktischen Philosophie, nebst einer kurzen Anleitung, wie man sie studiren müsse. §. 1-8

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Gründen der praktischen Philosophie.

Erstes Kapitel. Von der Natur des menschlichen Willens überhaupt §. 9-18

Zweytes Kapitel. Von den merkwürdigsten Arten der Begierden §. 19-28

Drittes Kapitel. Von den Affecten oder Gemüthsbewegungen §. 29-45

Viertes Kapitel. Von der Freyheit des menschlichen Willens §. 46-52

Fünftes Kapitel. Von der Glückseligkeit §. 53-62

Zweyter Abschnitt.

Von den natürlichen Gesetzen und Pflichten.

Erstes Kapitel. Von den Gesetzen und Pflichten überhaupt §. 63-72

Zwey-

Zweytes Kapitel. Von den Pflichten gegen uns selbst §. 73 = 91

Drittes Kapitel. Von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott §. 92 = 123

Viertes Kapitel. Von den allgemeinsten Pflichten der Menschen gegen einander §. 124 = 145

Fünftes Kapitel. Von den besondern Pflichten der häuslichen Gesellschaft §. 146 = 162

Sechstes Kapitel. Von den Pflichten und Befugnissen in der bürgerlichen Gesellschaft §. 163 = 172

Dritter Abschnitt.

Von den Regeln der Klugheit.

Erstes Kapitel. Von der Klugheit überhaupt §. 173 = 181

Zweytes Kapitel. Einige Regeln zur Beförderung der Privatklugheit §. 182 = 198

Unterweisung

in den

Anfangsgründen

der

praktischen Philosophie

Einleitung.

§. 1.

Obgleich vielen meiner jungen Leser schon bekannt seyn wird, was man durch den Ausdruck, praktische Philosophie, verstehe, zumal da ich selbst in demjenigen Lehrbuche, wovon man die gegenwärtige Unterweisung als eine Fortsetzung ansehen kann, schon eine kurze Erklärung davon gegeben habe; so wird es doch für die meisten gewiß nichts überflüßiges seyn, wenn ich itzt diese Erklärung kürzlich wiederhohle, und dasjenige etwas ausführlicher erläutere, was ich in der Einleitung in die Philosophie überhaupt, welche ich der Unterweisung in den philosophischen und mathematischen Wissenschaften vorgesetzt habe, nur mit wenig Worten berühren konnte.

§. 2.

Die Philosophie wird praktisch genannt, wenn sie sich mit solchen Wahrheiten und Vorschriften be-

schäftiget, welche zur Verbesserung unsers Willens dienen. In diesem Falle pflegt man sie auch **Moral** oder **Sittenlehre** zu nennen; welche Benennung aber nicht allezeit in einer so weitläuftigen Bedeutung genommen wird, wie bald gezeigt werden soll. Weil nun dieser Haupttheil der Philosophie von sehr großem Umfange ist, so hat man ihn der Bequemlichkeit wegen wiederum in verschiedne Unterabtheilungen zergliedert, die von einigen Schriftstellern, wegen der Menge und Wichtigkeit der Wahrheiten, welche sie enthalten, als besondre Wissenschaften angesehen und mit besondern Namen bezeichnet werden. Man findet aber in den Schriften der Philosophen bey der Abtheilung der praktischen Philosophie eine eben so große Verschiedenheit, als bey der Abtheilung der theoretischen; welches auch nicht zu verwundern ist, da bey jeder Abtheilung einer Wissenschaft sehr vieles auf die Willkühr des Lehrers ankömmt. Ich will mich daher auch bey dieser Sache nicht lange aufhalten, um nicht in eine unnöthige Weitläuftigkeit zu gerathen, sondern nur die heut zu Tage gewöhnlichsten Abtheilungen der praktischen Philosophie kürzlich anführen, und hernach die Ordnung anzeigen, nach welcher ich in diesem Lehrbuche die vornehmsten Wahrheiten derselben zu erklären gesonnen bin.

§. 3.

Die meisten von den neuern Schriftstellern bringen die moralischen Wahrheiten unter drey Haupttheile oder Wissenschaften, welche gemeiniglich **Ethik**, **Recht der Natur**, und **Politik** genannt werden. Durch die **Ethik**, welche auch **Moral** oder **Sittenleh-**

tenlehre im engern Verstande heißt, versteht man gemeiniglich den Inbegriff derjenigen Pflichten, welche die tugendhafte Einrichtung unsers Gemüthszustandes betreffen, wiefern wir uns noch nicht gegen andre halten, sondern nur die allgemeinen Gründe der Tugend voraussetzen, und dieselben auf uns selbst anwenden. Das Recht der Natur enthält diejenigen Pflichten, welche wir gegen andre zu beobachten haben, und die Politik lehrt uns, wie wir unsre Handlungen der Klugheit gemäß einrichten sollen. Zu diesen drey Haupttheilen der Moralphilosophie setzen einige Schriftsteller noch einen vierten, welcher aber der Ordnung nach der erste Theil seyn muß, weil er die allgemeinen Gründe der übrigen drey Theile enthält, und daher auch unter dem Namen der allgemeinen praktischen Philosophie abgehandelt wird. Verschiedne Lehrer der Moral aber nehmen die itzt angeführten Benennungen der vornehmsten Theile der praktischen Philosophie bald in einer weitern, bald in einer engern Bedeutung. So verstehen z. E. einige Schriftsteller durch das Recht der Natur den Inbegriff aller Pflichten, die wir gegen Gott, gegen uns selbst und gegen andre Menschen zu beobachten haben, und handeln daher verschiedne Materien im Rechte der Natur ab, die nach der vorhin angeführten Erklärung zur Ethik gehören, weil sie zur Ethik nur diejenigen Regeln und Vorschriften rechnen, worinnen gezeigt wird, was man thun und lassen müsse, um dem Rechte der Natur gemäß zu leben. Andre hingegen setzen dem Rechte der Natur viel engere Schranken, und verstehen dadurch blos die Wissenschaft der natürlichen

Zwangsgesetze und Verbindlichkeiten, d. i. solcher, zu deren Beobachtung andre uns zu zwingen befugt sind. Zur Politik rechnen viele nur diejenigen Vorschriften, welche lehren, was ein Mensch, wiefern er als ein Mitglied eines Staats betrachtet wird, zu beobachten habe. Bisweilen wird auch durch diese Benennung blos die Staatslehre verstanden, d. i. diejenige Wissenschaft, worinnen gezeigt wird, wie ein Staat klüglich regiert werden müsse.

§. 4.

Ohne mich in eine Beurtheilung dieser und andrer Eintheilungen der praktischen Philosophie einzulassen, wovon jede, nach Beschaffenheit der Umstände, ihren Nutzen haben kann, will ich nunmehr die vornehmsten Wahrheiten derselben in folgender Ordnung abhandeln, die mir zu der gegenwärtigen Absicht die bequemste scheint. Zuerst will ich nach dem Beyspiel andrer Schriftsteller eine kurze Erklärung derjenigen Begriffe und allgemeinen Gründe vorausschicken, ohne welche sich die Wahrheiten der praktischen Philosophie nicht hinlänglich verstehen und beweisen lassen; hierauf will ich alles übrige unter zwey Hauptabtheilungen bringen, weil man bey Bestimmung der Regeln, nach welchen sich der menschliche Wille richten soll, entweder auf die natürlichen Gesetze, oder blos auf unsre eignen Absichten sieht, zu deren Erreichung die Klugheit die nöthigen Mittel lehret. Ich werde also die ganze Unterweisung in drey Hauptabschnitte eintheilen. Der erste Abschnitt soll die allgemeinen Gründe der praktischen Philosophie, der zweyte die Lehre von den Gesetzen und

Pflichten, die sich durch die bloße Vernunft erkennen lassen, und der dritte Abschnitt die nöthigsten Regeln der Klugheit enthalten.

§. 5.

Ehe ich aber mit der Erklärung der moralischen Wahrheiten selbst den Anfang mache, will ich noch erst einige Erinnerungen von dem Nutzen der praktischen Philosophie beyfügen, weil der Werth dieser wichtigen Wissenschaft von den meisten Menschen, sonderlich von jungen Leuten ganz unrichtig beurtheilt, und daher auch das Studium derselben sehr nachläßig getrieben wird. Zugleich will ich auch kürzlich zeigen, wie man diese Wissenschaft studiren müsse, um derjenigen Vortheile theilhaftig zu werden, zu welchen die Lehrer derselben ihren Schülern Hoffnung zu machen pflegen.

§. 6.

Was also erstlich den Nutzen und die Vortrefflichkeit der praktischen Philosophie betrifft, so kann man sich am leichtesten davon überzeugen, wenn man nur die darinnen abgehandelten Materien erwägt, an deren Wichtigkeit gewiß kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Die praktische Philosophie enthält nicht blos eine Erklärung der Vorschriften, die wir befolgen müssen, wenn wir unsre Handlungen den natürlichen Gesetzen und der Klugheit gemäß einrichten wollen, sondern sie zeigt uns auch die Mittel, wodurch wir am sichersten unsre Absicht erreichen, und die Hindernisse aus dem Wege schaffen können, die uns gemeiniglich die Erfüllung unsrer Schuldig-

keiten schwer zu machen pflegen. Sie lehrt uns, worinnen unser wahres Glück oder unser höchstes Gut bestehe; wie wir unsern Verstand zur Weisheit, und unser Herz zur Tugend bilden, und durch beide die Ruhe und Zufriedenheit der Seele befördern können. Sie überzeugt uns durch richtige Gründe, daß nicht alle Vergnügungen, denen die Menschen nacheilen, einerley Werth und Folgen haben; daß einige vergänglicher, andre hingegen weit dauerhafter, einige mehr unserm Körper, andre aber mehr unsrer Seele angemessen sind; daß einige mit einem geheimen Beyfall unsers Gewissens und mit einer besondern Stärkung unsrer Kräfte, andre hingegen mit Reue, Scham und Zerstörung unsrer Gesundheit begleitet werden. Sie giebt uns die vortreflichsten Mittel an die Hand, wie wir die heftigen Leidenschaften, wodurch unsre Ruhe und Wohlfahrt am meisten gestört wird, besänftigen und ganz unschädlich machen können. Sie macht uns geschickt, mit unsern Nebenmenschen, deren Hülfe und Gesellschaft uns unentbehrlich ist, und die wiederum unsrer Hülfe und Gesellschaft nöthig haben, so umzugehen, daß dadurch nicht nur unsre eigne, sondern auch die Wohlfahrt andrer befördert wird. Die Lobsprüche, welche die alten griechischen und römischen Schriftsteller der Philosophie beylegen, sind vorzüglich von demjenigen Theile zu verstehen, welcher die moralischen Wahrheiten enthält, weil diese den meisten Einfluß auf das Glück des menschlichen Lebens haben. Von diesem Theile ist also die Rede, wenn Cicero (Quaest. Tusc. l. v.) ausruft: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque

vitio-

vitiorum! quid non modo nos, ſed omnino vita hominum ſine te eſſe potuiſſet? Tu vrbes peperiſti; tu diſſipatos homines in ſocietatem vitae convocaſti; tu eos inter ſe primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione junxiſti; tu inventrix legum, tu magiſtra morum et diſciplinae fuiſti; tu et vitae tranquillitatem largita nobis es, et terrorem mortis ſuſtuliſti.

§. 7.

Allein ſo gegründet dieſe Lobſprüche ſind, welche Cicero und andre berühmte Schriftſteller der ältern und neuern Zeiten der praktiſchen Philoſophie beylegen, ſo gegründet ſind auch ihre Klagen über die Nachläßigkeit, womit dieſes Studium von den meiſten getrieben wird. Selbſt diejenigen, die es nicht an Fleiß fehlen laſſen, um andre Wiſſenſchaften, deren Nutzen weit eingeſchränkter iſt, gründlich zu erlernen, halten es für unnöthig, viel Zeit auf das Studium der moraliſchen Wiſſenſchaften zu wenden, weil ſie in der irrigen Meynung ſtehen, daß dieſer Theil der Philoſophie lauter bekannte Dinge enthalte, die man nicht erſt kunſtmäßig zu erlernen brauche. Dieſe Meynung iſt eben ſo lächerlich, als die Meynung desjenigen ſeyn würde, welcher ſich einbildete, daß er ein Gottesgelehrter werden könnte, ohne die Theologie zu ſtudiren, weil man ſchon auf den gemeinſten Schulen die Lehren der Religion zu lernen pflege. Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der gemeinen Kenntniß der nothwendigſten moraliſchen Wahrheiten, die jemand auswendig gelernt hat, und zwiſchen der Wiſſenſchaft desjenigen, der nicht nur dieſe Wahrheiten ins Gedächtniß gefaßt, ſondern

auch ihren Zusammenhang, und die Gründe, aus welchen sie sich herleiten lassen, nebst ihren verschiedenen Anwendungen genau eingesehen hat. Diejenigen, welche die philosophische Sittenlehre für etwas überflüßiges halten, und blos das Studium der christlichen Moral empfehlen, überlegen nicht, daß zwar die christliche Sittenlehre viele Vorzüge vor der philosophischen Moral hat, aber nicht alles dasjenige enthält, was wir von den moralischen Wahrheiten zu wissen nöthig haben. Die Offenbahrung liefert nur vorzüglich Supplemente zu demjenigen, was wir schon durch den bloßen Gebrauch unsrer Vernunft einsehen können, und lehrt uns insbesondre diejenigen erhabenen Wahrheiten, zu deren Erkenntniß die Kräfte der menschlichen Vernunft zu schwach sind. Da aber die Vernunft eben sowohl ein göttliches Geschenk ist, als die Offenbahrung, so versündigen sich die Verächter der Vernunft eben so sehr an ihrem Schöpfer, als diejenigen, welche die Offenbahrung geringe schätzen. Wer sich einbildet, daß die philosophische Moral in vielen Stücken mit der christlichen Sittenlehre streite, der hat entweder manche Wahrheiten nicht recht verstanden, oder vermengt die Grillen einiger moralischen Schriftsteller mit den Wahrheiten der Wissenschaft selbst. Viele Meynungen einiger Gottesgelehrten sind der heiligen Schrift ganz zuwider; wer wollte aber deswegen behaupten, daß unsre Theologie mit der geoffenbahrten Religion streite?

§. 8.

Wenn es also seine Richtigkeit hat, daß die praktische Philosophie unter die nützlichsten und unentbehrlichsten Wissenschaften gehöret, so entsteht nunmehr die Frage,

wie man es anfangen müsse, um der Vortheile, welche sie dem menschlichen Leben verschaft, am sichersten theilhaftig zu werden. Wer nichts anders thun wollte, als moralische Schriften über einzelne Materien zu lesen, wo die Vorschriften der Sittenlehre bald in ein Gespräch, bald in eine erdichtete Erzählung, bald auf eine andre Art eingekleidet sind, der würde zwar allerhand nützliche Sachen lernen, und von manchen Wahrheiten vielleicht sehr gerührt werden; allein eine gründliche Einsicht in den Zusammenhang der moralischen Wissenschaften und eine vollkommne Ueberzeugung von der Wahrheit der vorgetragenen Lehren würde er auf diese Art unmöglich erlangen können. Ja er würde auch diese Absicht alsdenn nicht einmal erreichen, wenn er sich einer systematischen Abhandlung der ganzen praktischen Philosophie bediente, ohne sich vorher um die Lehren der theoretischen Philosophie zu bekümmern, welche die Quellen enthält, aus denen sich die Lehrsätze und Vorschriften der Moral herleiten lassen, und mit welcher man also, wenn man nach einer gründlichen Erkenntniß strebt, nothwendig den Anfang machen muß. Hat man diese Regel befolgt, und sich hernach auch durch schriftlichen oder mündlichen Unterricht eine systematische Kenntniß der vornehmsten Wahrheiten der praktischen Philosophie verschaft, so wird man mit Nutzen auch solche Schriften lesen können, worinnen die moralischen Wahrheiten mit mehr Schmuck vorgetragen, und vornehmlich von derjenigen Seite gezeigt werden, wo sie das Herz am meisten rühren. Am glücklichsten aber wird die Erlernung der praktischen Philosophie von statten gehen, wenn man damit das Studium der Geschichte verbindet, weil die Geschichte reich

an allen Arten von Beyspielen ist, die immer auf die meisten Gemüther einen viel größern Eindruck machen, als bloße Regeln, wenn sie auch mit noch so wichtigen Gründen unterstützt werden. Es ist nicht möglich, daß wir von allen wichtigen Puncten der Moral eigne Erfahrungen einsammlen können, wir müssen uns also nothwendig fremde Erfahrungen zu Nutze machen; und wo findet man diese wohl häufiger und richtiger, als in der Geschichte, aus welcher wir am besten lernen können, was Laster und Thorheit für unglückliche Folgen haben, und wie glücklich hingegen ein Mensch durch Tugend und Klugheit werden könne? Jeder Stand, jedes Geschlecht, jedes Alter, trifft in der Geschichte reichlichen Stoff zur Vermehrung seiner Kenntnisse und seiner Klugheit an. Daher wird sie schon von den ältesten Schriftstellern lux et interpres veritatis, virtutis prudentiaeque magistra, omnisque doctrinae quasi metropolis genannt. Erdichtete Erzählungen können zwar ebenfalls mit Vortheil zu dieser Absicht gebraucht werden, wenn sie die gehörige Vollkommenheit haben; allein den großen Nutzen verschaffen sie uns nicht, der sich aus der Erzählung wirklicher Begebenheiten schöpfen läßt; woraus man zugleich die Möglichkeit ähnlicher Fälle einsieht, da man bey erdichteten Geschichten hingegen immer den Argwohn hat, daß der Verfasser vielleicht die Sache übertrieben und solche Fälle erdichtet habe, die sich in der Welt niemals auf dergleichen Art zutragen können, und die man also vergebens nachzuahmen suchen würde.

Erster

Erster Abschnitt

von den

allgemeinen Gründen

der

praktischen Philosophie

Erstes Kapitel.

Von der Natur des menschlichen Willens überhaupt.

§. 9.

Da die praktische Philosophie, wie aus der oben angeführten Erklärung offenbahr ist, lauter Regeln enthält, welche dem Willen vorgeschrieben werden, und bey deren Erklärung also die natürliche Beschaffenheit des Willens nothwendig in Erwägung gezogen werden muß; so will ich, nach dem Beyspiele andrer Schriftsteller, vor allen Dingen eine kurze Betrachtung über die Natur des menschlichen Willens vorausschicken, weil ich bey der Erklärung desjenigen Theils der theoretischen Philosophie, wohin eigentlich diese Materie gehöret, mich zu sehr der Kürze befleißen mußte, und nicht alles dasjenige anführen konnte, was man nothwendig wissen muß, um das folgende gehörig zu verstehen. Einige neuere Philosophen haben sogar wegen der Wichtigkeit dieser Betrachtung eine besondre Wissenschaft daraus gemacht, und ihr den Namen Thelematologie gegeben; durch welche Benennung, die aus der griechischen Sprache entlehnt ist, und die so viel als Lehre vom Willen heißt, blos eine theoretische Wissenschaft von den Eigenschaften und Wirkungen des menschlichen Willens verstanden wird.

§. 10.

§. 10.

Unsre Seele besitzt nicht nur die Kraft Vorstellungen von Dingen, die außer ihr, oder in ihr selbst befindlich sind, zu erlangen und dieselben auf verschiedne Art mit einander zu vergleichen und zu verbinden, sondern sie hat auch die Fähigkeit nach diesen Vorstellungen zu handeln und die vorgestellte Sache wirklich zu machen. Das erste pflegen wir Denken, das andre aber Wollen zu nennen. Der Wille ist also nichts anders, als die Fähigkeit der Seele, ihren Vorstellungen gemäß zu handeln; doch schränken einige die Bedeutung dieses Worts noch genauer ein, und verstehen dadurch nur die Kraft unsrer Seele, nach abstrakten Begriffen zu handeln, welche sie also der sinnlichen Begierde entgegen setzen, obgleich dieselbe nach dem Sprachgebrauch, dem ich hier folgen will, ebenfalls zu dem Willen gehört. Daß übrigens die Kraft zu wollen unsrer Seele eben so wesentlich sey, als die Kraft zu denken, wird von niemand in Zweifel gezogen, obgleich viele unter den neuern Philosophen den Willen nicht für eine von dem Verstande oder von der Kraft zu denken verschiedne Kraft halten wollen: weil sie der Meynung sind, daß man in einer einfachen Substanz, dergleichen die Seele ist, unmöglich mehr, als eine Grundkraft annehmen könne. Allein da sich aus der bloßen Kraft zu denken, d. i. Begriffe zu haben und mit einander zu verbinden, die Kraft nach diesen Begriffen zu handeln, nicht begreifen läßt, und da die Mehrheit der Kräfte der Einfachheit einer geistigen Substanz eben so wenig nachtheilig seyn kann, als die Mehrheit der Begriffe, weil man durch den Ausdruck

druck Kraft eben so wenig etwas substantielles versteht, als durch das Wort Begriff; so scheinen diejenigen mehr Grund zu haben, welche den Willen für eine besondre Grundkraft halten, als jene, welche das Vermögen zu wollen aus dem Vermögen zu denken herleiten.

§. 11.

Allein wenn man gleich das Wollen einer besondern Grundkraft der Seele zuschreibt; so will man doch damit nicht soviel sagen, daß der Wille ohne die Kraft zu denken möglich sey. Denn die Möglichkeit etwas zu wollen, wie aus der gegebenen Erklärung erhellt, hängt allezeit von der Kraft zu denken ab, weil jede Wirkung des Willens die Vorstellung derjenigen Sache, die man will, voraussetzt. Denn wer könnte wohl eine Sache wollen, von welcher er nicht die geringste Vorstellung hätte? Es geschieht zwar bisweilen, daß man etwas verlangt, was man noch nicht kennt; allein in dergleichen Fällen wird man doch allemal bemerken, daß man sich eine Vorstellung von der verlangten Sache gemacht habe, obgleich diese Vorstellung aus Mangel an der gehörigen Kenntniß oft ganz unrichtig zu seyn pflegt. So verlangt z. E. mancher ein Amt, dessen Beschaffenheit und Beschwerden er gar nicht kennt; allein die Ursache dieses Verlangens liegt nicht in dem Mangel dieser Kenntniß, sondern in der Vorstellung, daß dieses Amt wahrscheinlicherweise mit vielen Einkünften und andern Vortheilen verbunden seyn werde. Weil also der Wille eine solche Kraft ist, welche das Daseyn und die Wirkung einer andern Kraft, nehmlich

der Vorstellungskraft erfordert und von ihr gleichsam geleitet werden muß; so pflegen einige Schriftsteller sich des Ausdrucks zu bedienen, daß der Wille an sich selbst eine blinde Kraft sey, welcher aber von vielen ganz unrecht verstanden wird.

§. 12.

Das ernstliche Wollen einer Sache, deren Besitz oder Genuß wir uns als vortheilhaft vorstellen, wird auch ein **Begehren**, das ernstliche Nichtwollen einer Sache aber, deren Besitz oder Genuß wir uns als nachtheilig vorstellen, ein **Verabscheuen** genannt. Wenn das Wollen auch ohne Vorsatz mit einer Beständigkeit fortdauert, so pflegt man es einen **Trieb**, eine **Begierde** oder **Neigung** zu nennen. So werden wir z. E. finden, daß jeder Mensch beständig ein Verlangen äußert, seinen Zustand glücklicher zu machen; welches die Ursache ist, daß man einem jeden Menschen einen Trieb nach Glückseligkeit zuschreibt. Man unterscheidet aber nicht nur **begehrende** und **verabscheuende Triebe**, wovon eine Erklärung wohl überflüßig seyn würde, sondern auch **Grundtriebe** und **abgeleitete Triebe**. Durch **Grundtrieb** versteht man nehmlich einen solchen, welcher der Seele wesentlich und nicht eine Folge oder ein Umstand eines andern Triebes ist; welche letztere Eigenschaft nur den **abgeleiteten Trieben zukömmt**, wovon immer eine ihren Grund in einer oder etlichen andern Begierden hat. So ist z. E. der Trieb nach Vollkommenheit ein Grundtrieb, hingegen die Begierde nach Ehrenstellen ein abgeleiteter Trieb, weil der letztere seinen Grund in dem erstern hat.

§. 13.

§. 13.

In Ansehung der Grundtriebe bemerkt man wieder folgenden Unterschied. Einige gehen blos auf die Erhaltung unsrer thierischen Natur, und auf den Genuß körperlicher Güter, diese pflegt man daher **sinnliche** oder **thierische Grundtriebe** zu nennen, weil wir sie mit den unvernünftigen Thieren gemein haben. Andre hingegen betreffen etwas, welches nur durch einen abstracten Begriff vorgestellt wird, und heißen daher **vernünftige** oder **menschliche Grundtriebe**, weil sie die Menschen vor den Thieren voraus haben. Der vorhin angeführte Trieb nach Vollkommenheit gehört also in die Classe, der vernünftigen oder menschlichen, hingegen der Trieb zur Fortpflanzung seines Geschlechts, in die Classe der thierischen Grundtriebe. Es giebt aber auch Fälle, wo beyde Classen von Grundtrieben zusammen kommen. So pflegt sich z. E. bey Personen von guter Erziehung mit dem Triebe zur Fortpflanzung des Geschlechts der Trieb nach Vollkommenheit, jedoch bald mehr, bald weniger zu verbinden. Aus dieser Ursache wird auch zwischen einem **Geilen** und einem **Verliebten** ein Unterschied gemacht. Nehmlich **Geil** nennt man eine solche Person, bey welcher blos der thierische Trieb wirksam oder herrschend ist, hingegen **verliebt** heißt man sie, wenn sie außer dem thierischen Triebe auch die Betrachtung der Vollkommenheit, welche sie in einer Person vom andern Geschlechte bemerkt, zur Vereinigung mit derselben anreitzt.

§. 14.

Dasjenige, was man will, heißt im weitesten Verstande ein **Endzweck** oder eine **Absicht**; im engern und gewöhnlichsten Verstande aber giebt man diesen Namen nur derjenigen Sache, welche man mit Bewußtseyn und deutlicher Erkenntniß begehrt. Bisweilen verlangt man eine Sache blos um ihrer selbst willen, bisweilen aber nur zur Erreichung einer andern Absicht. Im ersten Falle heißt die verlangte Sache ein **absoluter** oder **letzter**, im andern Falle aber ein **mittler Endzweck** oder ein **Mittel**. So ist z. E. das Geld bey einem Geizigen ein absoluter oder letzter, bey einem Menschenfreunde aber nur ein mittler Endzweck, weil der erste nur deswegen nach Gelde trachtet, um Geld zu besitzen und seine Kasten damit anzufüllen, der andre hingegen das Geld blos aus der Ursache verlangt, um die Seinigen und andre Menschen dadurch glücklich zu machen. Einige Schriftsteller aber machen noch einen Unterschied zwischen einem mittlern Endzweck und zwischen einem bloßen Mittel. Nehmlich sie nennen nur dasjenige einen **mittlern Endzweck**, was man nicht nur als eine mitwirkende Ursache zur Erreichung einer andern Absicht gebraucht, sondern welches auch von der Beschaffenheit ist, daß es uns seiner Natur nach keine unangenehme Empfindung verursacht, und daß wir es also auch würden verlangen können, wenn wir es auch nicht zur Beförderung einer andern Absicht gebrauchen wollten. Hingegen ein **bloßes Mittel** heißt dasjenige, an welchem uns eigentlich gar nichts gelegen ist, und welches wir daher niemals verlangen würden, wenn

wir nicht dadurch eine wichtige Absicht erreichen könnten. Wenn sich also eine kränkliche Person zur Beförderung ihrer Gesundheit sowohl des Ungarischen Weins, als auch der Chinarinde bediente, so würde man zwar den Ungarischen Wein, aber nicht die Chinarinde einen mittlern Endzweck nennen können, weil der Kranke die Chinarinde nur ungern und blos als ein Mittel zur Erlangung seiner verlohrnen Gesundheit gebraucht, den Ungarischen Wein aber auch in gesunden Tagen mit Vergnügen trinken würde.

§. 15.

Bisweilen pflegt man verschiedne Absichten mit einander zu verbinden; wobey folgender Unterschied zu bemerken ist. Erstlich giebt es Fälle, wo man, wenn auch eine von diesen Absichten wegfallen sollte, man doch die übrigen noch zu erreichen suchen würde. Z. E. wenn jemand bey einer Reise nach Leipzig sich vorgesetzt hätte, nicht nur einige Waaren in Leipzig zu verkaufen, sondern auch einen geschickten Wundarzt wegen einer chirurgischen Operation um Rath zu fragen, und sich ein neues Kleid machen zu lassen, so könnte jede von diesen drey Absichten wegfallen, und doch würde er die übrigen noch zu erreichen suchen. Dergleichen Absichten pflegen einige Schriftsteller **coordinirte Absichten** zu nennen. In vielen andern Fällen hingegen, wo man mehrere Absichten zu erreichen sucht, wird man finden, daß sich die Sache ganz anders verhält, und daß unter diesen verschiednen Absichten eine von der Beschaffenheit ist, daß wenn sie nicht statt findet, auch die übrigen nicht

weiter statt finden; in welchem Falle jene die **Hauptabsicht**, diese aber nur **Nebenabsichten** genannt werden. So könnte z. E. jemand, der nach Ostindien reisen wollte, um eine Erbschaft zu hohlen, auf dieser Reise sich zugleich vornehmen, genaue Untersuchungen über die verschiedne Beschaffenheit des Seewassers, und über andre Merkwürdigkeiten der Natur anzustellen, seine alten Bekannten, die auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung oder in einer andern, auf diesem Wege liegenden Gegend wohnen, zu besuchen, und verschiedne asiatische Waaren aus der ersten Hand zu kaufen. Hier wäre also das Abhohlen der Erbschaft die Hauptabsicht der Reise, die Untersuchung des Seewassers aber, der Einkauf asiatischer Waaren und der Besuch alter Bekannten nur Nebenabsichten; weil sie insgesammt wegfallen würden, wenn das Abhohlen der Erbschaft nicht statt finden sollte. Es läßt sich aber nicht allemal aus der Natur und Beschaffenheit der verschiednen Absichten einsehen, welche darunter die Hauptabsicht sey, sondern man muß bisweilen, um dieses richtig beurtheilen zu können, nothwendig die Denkungsart desjenigen erwägen, der diese Absichten hat. So würde in dem itzt angeführten Beyspiele die Untersuchung der verschiednen Beschaffenheit des Meerwassers und andrer Merkwürdigkeiten der Natur viel eher die Hauptabsicht einer Seereise seyn können, als die Abhohlung einer Erbschaft, wenn von einem eifrigen und uneigennützigen Naturforscher die Rede wäre

§. 16.

§. 16.

Da wir wegen der Einschränkung unsrer Kräfte nicht allemal im Stande sind, dasjenige, was wir wollen, ins Werk zu setzen; so kann man, wenn vom menschlichen Willen die Rede ist, mit einigen Schriftstellern das kräftige und unkräftige Wollen unterscheiden. Das Beywort kräftig nehmlich wird gebraucht, wenn der Wille dasjenige, worauf er gehet, auch in der That wirklich macht, oder wenigstens alles dasjenige hierzu beyträgt, was er beytragen kann. Geschieht dieses aber nicht, so wird das Wollen unkräftig genannt. Diese Möglichkeit oder Fähigkeit des Willens, das Gewollte ins Werk zu setzen, heißt sein Vermögen, welches sich auf verschiedne Art zu äußern pflegt. Erstlich wissen wir aus der Erfahrung, daß der Wille das Vermögen hat, in den Körper zu wirken, wenn wir gleich nicht die Art und Weise, wie diese Wirkung geschieht, erklären können. Denn sobald wir eine Hand, einen Fuß, oder ein ander Glied unsers Körpers bewegen wollen, so erfolgt diese Bewegung, wofern nur keine Krankheit oder eine andre Ursache dieselbe verhindert. Ferner besitzt der Wille auch ein Vermögen in den Verstand zu wirken; welches Wort ich hier in der weitläuftigsten Bedeutung nehme, nach der es überhaupt die Fähigkeit der menschlichen Seele, Begriffe zu haben, anzeigt, und also auch die Empfindungskraft unter sich begreift. Diese Wirkung des Willens in den Verstand muß aber nicht unrecht verstanden und zu weit ausgedehnt werden; denn der Wille kann nicht machen, daß wir uns eine viereckige Sache als rund, oder eine runde Sache als viereckig

vorstellen müßten; sondern seine Wirkung besteht nur darinnen, daß er die Kräfte des Verstandes bald auf einen Gegenstand richtet, bald wieder davon abziehet; welcher Umstand aber mehr zu sagen hat, als man gemeiniglich glaubt. Denn durch eine üble Richtung des Verstandes entstehen die wichtigsten und schädlichsten Irrthümer. Endlich kann man auch einigermaßen dem Willen ein Vermögen, in sich selbst zu wirken, zuschreiben; denn es ist aus der Erfahrung bekannt, daß immer eine Begierde die andre zu bestimmen oder einzuschränken pflegt.

§. 17.

Wenn wir das Verhältniß bemerken, welches eine Sache gegen unsere Begierden oder überhaupt gegen unsern Willen hat, so gelangen wir zu den Begriffen, welche wir durch die Wörter angenehm, unangenehm, Vergnügen, Schmerz u. s. f. ausdrücken. Nehmlich derjenige Zustand unsrer Seele, welcher aus der Befriedigung einer Begierde oder eines Verlangens entsteht, heißt angenehm, und die mit Bewußtseyn verbundne Empfindung dieses Zustandes Vergnügen. Der entgegengesetzte Zustand wird unangenehm, und die Empfindung desselben, wobey wir uns bewußt sind, daß unserm Verlangen zuwider gehandelt werde, Misvergnügen genannt. Ein hoher Grad von Misvergnügen heißt Schmerz, den man, wie das Vergnügen, bald körperlich, bald moralisch zu nennen pflegt, nachdem nehmlich die Empfindung entweder den Zustand unsers Körpers, oder etwas anders betrifft. So verursacht uns z. E. der Stich einer Wespe einen

körperlichen, hingegen unverdiente Beschuldigungen eines Verläumders einen moralischen Schmerz. Aus dieser Erklärung wird man also leicht die Ursache einsehen können, warum einerley Sache manchen Menschen sehr angenehm, andern hingegen sehr unangenehm seyn kann; weil es hier nicht blos auf die Beschaffenheit der Sache, sondern auch auf das Verhältniß derselben gegen unsere Begierden und Neigungen ankömmt. Denn obgleich bey allen Menschen eben dieselben Grundbegierden angetroffen werden, so haben sie doch nicht alle einerley abgeleitete Begierden, und selbst die Grundbegierden leiden sehr verschiedne Grade, wie einem jeden aus der Erfahrung bekannt seyn muß. Wenn jemand z. E. die Begierde, sich durch Tapferkeit berühmt zu machen, in merklichem Grade hätte, so würde ihm die Nachricht von einem nahen Kriege, und die Einladung zu einer ehrenvollen Stelle in der Armee gewiß sehr angenehm seyn, da sie hingegen einem andern, welchem diese Begierde fehlte, und welcher die Bequemlichkeit und Ruhe liebte, viel Misvergnügen verursachen würde. Doch ist diese Verschiedenheit der Begierden nicht die einzige Ursache von dem Umstande, daß manche Dinge dem einen Menschen sehr angenehm, dem andern aber unangenehm sind; denn sehr oft ist der Grund hiervon blos in der Verschiedenheit der Begriffe zu suchen. So kann z. E. eine philosophische Schrift dem einen Liebhaber der Philosophie sehr angenehm, einem andern aber sehr unangenehm seyn, ob sie gleich beyde einerley Begierde haben, die Philosophie zu erlernen, wenn sich der andre den Verfasser der Schrift als einen sehr ungeschickten, der

erste hingegen sich ihn als einen sehr geschickten Mann vorstellt. Es giebt auch Dinge, die uns weder angenehm, noch unangenehm sind, weil sie weder mit einer von unsern Begierden übereinkommen, noch auch einer Begierde widerstreiten, in welchem Falle man sie **gleichgültig** zu nennen pflegt; doch wird man sehr selten Beyspiele finden, wo man eine vollkommne Gleichgültigkeit annehmen könnte. Man pflegt nur in diesem, so wie in vielen andern Fällen, die kleinen Unterschiede aus der Acht zu lassen.

§. 18.

Die Wörter **Gut** und **Böse** bezeichnen eben so, wie die Wörter Angenehm und Unangenehm, relativische Begriffe, die eine Beziehung auf unsern Willen oder auf unsre Begierden haben. Nämlich eine Sache wird von uns **gut** genannt, insofern sie uns angenehm oder nützlich ist; hingegen **böse** heißt sie, insofern sie uns unangenehm oder schädlich zu seyn scheint. Wir beziehen aber die Dinge, welche wir gut und böse nennen, nicht allezeit auf den menschlichen, sondern auch bisweilen auf den göttlichen Willen; und daher entsteht der Unterschied zwischen der **physikalischen** und **moralischen Güte**. Nämlich **physikalisch gut** heißen die Dinge, insofern sie dem menschlichen Willen gemäß sind, **moralisch gut** hingegen, insofern sie mit dem göttlichen Willen übereinstimmen, oder welches eben so viel sagen will, dem göttlichen Gesetz gemäß sind. Von der physischen und moralischen Güte wird bisweilen noch die **metaphysische** unterschieden, welche in derjenigen Beschaffenheit einer Sache besteht, vermöge welcher

sie

sie zu allen den Wirkungen geschickt ist, welche der Schöpfer durch sie hat möglich machen wollen. Weil es also bey der physischen Güte wiederum auf das Verhältniß ankömmt, welches die Dinge gegen unsre Begierden haben; so ist es leicht zu begreifen, warum die Menschen in ihren Meynungen über die Güte einer Sache eben so verschieden sind, als in ihren Urtheilen über das Angenehme und Unangenehme. Sehr oft stellen wir auch die Vergleichung der Dinge mit unsern Neigungen zu flüchtig an, und sehen blos auf einige gegenwärtige Umstände, ohne die künftigen Wirkungen einer Sache in Erwägung zu ziehen. In diesem Falle halten wir also leicht eine Sache für gut, die zwar itzt einige Augenblicke, aber nicht in der Folge mit unserm Willen übereinstimmt. Man unterscheidet daher mit Recht, wenn von der physischen Güte die Rede ist, das **scheinbare** und das **wahre Gute**. Nämlich **scheinbar gut** nennt man diejenige Sache, die zwar itzt unserm Wollen gemäß ist, hernach aber solche Folgen nach sich ziehet, welche unsern Begierden völlig zuwider und überhaupt so beschaffen sind, daß endlich die Menge der unangenehmen und schädlichen Wirkungen weit mehr beträgt, als die Summe der angenehmen und nützlichen. Findet es sich hingegen, daß eine Sache zwar itzt unsern Begierden einigermaßen widerstreitet, übrigens aber von der Beschaffenheit ist, daß ihre Folgen und Wirkungen unserm Wollen gemäß sind, und überhaupt die Summe der angenehmen Wirkungen die Summe der unangenehmen weit übertrifft, so wird sie ein **wahres Gut**, oder ein **scheinbares Uebel** genannt. So ist z. E. der häufige Genuß

des Weins und andrer starken Getränke nur ein scheinbares Gut, weil die unangenehmen und schädlichen Folgen, welche derselbe nach sich zieht, viel mehr betragen, als die kurze Zeit dauernden angenehmen Empfindungen, wodurch der Weintrinker geblendet wird. Hingegen der Mangel an Leckerbissen und an Ueberfluß ist blos ein scheinbares Uebel, und in der That ein wahres Gut, weil die nützlichen Wirkungen desselben in Ansehung der Gesundheit, der Arbeitsamkeit und andrer Tugenden, viel mehr betragen, als die unangenehmen Empfindungen, die anfänglich dieser Mangel verursacht.

Zweytes Capitel.

Von den merkwürdigsten Arten der Begierden.

§. 19.

Nachdem ich also im vorigen Capitel die nöthigsten Begriffe erklärt habe, ohne welche sich die Lehre von dem menschlichen Willen nicht vortragen läßt; so will ich nunmehr einige Materien etwas genauer durchgehen, und vor allen Dingen eine Betrachtung über die merkwürdigsten Arten der Begierden anstellen; weil sie die vornehmsten Triebfedern unsrer Handlungen sind, und sowohl unser Glück, als auch unser Unglück, nach Beschaffenheit des Gebrauchs, den wir von ihnen machen, befördern können. Da ich aber in eine zu große, und der Absicht dieser Unterweisung zuwider laufende, Weitläuftigkeit gerathen würde,

würde, wenn ich mich in eine Untersuchung aller Begierden einlassen wollte, die man bey den Menschen antrifft; so will ich meine itzige Betrachtung nur auf die sogenannten Grundbegierden einschränken, von denen ich bereits oben (§. 12 und §. 13) eine kurze Erklärung nebst der gewöhnlichen Eintheilung derselben meinen jungen Lesern mitgetheilt habe; von den abgeleiteten Trieben aber will ich nur einige der merkwürdigsten anführen.

§. 20.

Ich mache also den Anfang mit den sinnlichen oder **thierischen Grundbegierden**, weil sich diese bey jedem Menschen zuerst zu äußern pflegen. Da es aber nicht so leicht ist, als viele zu glauben pflegen, die Anzahl derselben genau zu bestimmen; so trifft man in diesem Puncte eine eben so große Verschiedenheit an, als in vielen andern Materien, wobey es zum Theil auf die Art und Weise unsrer Abstraction ankömmt. Vielleicht aber lassen sich die thierischen Begierden bequem unter folgende drey Hauptclassen bringen, wovon ich die erste den **Trieb der Selbsterhaltung**, die zweyte den **Trieb sein Geschlecht fortzupflanzen**, und die dritte den **Trieb seinen Körper beständig zu gebrauchen** nennen will. Doch werde ich mit niemanden einen Streit darüber anfangen, der entweder mehr oder weniger thierische Grundtriebe annehmen, und dieselben anders bestimmen will. **Ferguson**, dessen Grundsätze der Moralphilosophie Herr Professor **Garve** ins deutsche übersetzt, und mit vortreflichen Anmerkungen bereichert hat, zählt zwar ebenfalls

drey

drey thierische Grundtriebe, bestimmt dieselben aber auf eine ganz andre Art. „Die thierischen Triebe sind, heißt es S. 61. der deutschen Uebersetzung: Hunger und Durst, die Begierde zum Schlaf, und die Begierde zur Fortpflanzung des Geschlechts.“ Der Uebersetzer erinnert dabey, (S. 317) daß Ferguson diese Triebe kürzer und vollständiger so hätte eintheilen können: Anfüllung und Ausleerung. Der gesunde natürliche Zustand, setzt er hinzu, ist der, auf welchen der thierische Trieb überhaupt geht. Von diesem weicht der Körper aus, entweder wenn Theile abgehen, oder wenn sich andre anhäufen. Die körperliche Lust entsteht, wenn jener Mangel ersetzt, oder dieser Ueberfluß weggeschaft wird. Auf so vielfache Art dieß geschehen kann, so viel finde ich körperliche Triebe. — Crusius nimmt in seiner Anweisung vernünftig zu leben S. 201 u. f. zwey thierische Grundtriebe an: erstlich den Trieb auf gewisse Weise in seinen Körper zu wirken, zum andern das Verlangen nach einem gewissen determinirten Zustande seines Körpers. Doch gesteht er dabey selbst, daß sich hier keine völlig genaue Bestimmung angeben lasse, und daß man nichts weiter thun könne, als daß man die allgemeinsten Classen derselben aufsuche, unter welche hernach ihre Wirkungen, die sich unmöglich anders, als durch die Erfahrung bestimmen lassen, geordnet werden können. Ich lasse einem jeden die Freyheit, sich unter diesen und andern Eintheilungen, wobey immer viel willkührliches ist, eine auszusuchen, und komme nunmehr zu der nähern Betrachtung der vorhin genannten Triebe, deren Daseyn

seyn und Allgemeinheit gewiß niemand leugnen wird, wenn er sich gleich dieselben unter andern Benennungen vorstellen und sie etwas anders classificiren sollte *).

§. 21.

Die erste thierische oder sinnliche Grundbegierde war also nach meiner vorigen Eintheilung der Trieb der

*) Wenn man dem Worte Trieb, nach dem Beyspiele einiger Schriftsteller einen noch weitläuftigern Umfang giebt, und dadurch jedes natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen und die Wirksamkeit der Kräfte überhaupt versteht, so muß auch wiederum die Eintheilung der Triebe anders ausfallen. Reimarus, welcher diese Bedeutung in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere zu Grunde legt, theilt daher die thierischen Triebe in folgende drey Classen. „Es giebt, sagt er §. 2, mechanische Triebe, welche dem Körper, als einer Maschine zukommen, und ohne des Thieres Vorstellung und Willkühr, solche Handlungen zu verrichten bemüht sind, die das Leben unterhalten. Es giebt Vorstellungs-Triebe, oder ein Bemühen der Seele, sich der Dinge, nach dem gegenwärtigen und vergangenen Zustande ihres Körpers bewußt zu seyn. Es giebt willkührliche Triebe, d. i. ein Bemühen der Seele, dasjenige, was nach ihrer Empfindung und Vorstellung Lust verspricht, durch gewisse Handlungen zu erhalten, und was mit Unlust drohet, zu entfernen." — Nimmt man hingegen das Wort Trieb in der oben von mir erklärten sehr gewöhnlichen Bedeutung, so fallen die mechanischen und Vorstellungstriebe ganz weg, deren Betrachtung ohnedieß von meiner Absicht zu weit entfernt ist, weil ich nur dasjenige hier in Erwägung zu ziehen habe, was zur Aufklärung der Natur unsers Willens dient.

der Selbsterhaltung, welcher bey dem geringsten lebendigen Geschöpfe eben so wirksam und bisweilen noch wirksamer ist, als bey dem Menschen. Denn daß wir durch einen natürlichen angebohrnen Trieb, und nicht blos durch vernünftige Ueberlegung, die freylich bey erwachsenen Menschen sich mit dieser so wie mit andern Grundbegierden verbindet, zur Ernährung und Erhaltung unsers Körpers angespornt werden, erhellt schon aus der bekannten täglichen Erfahrung, daß die Kinder gleich nach der Geburt, ehe sie noch der geringsten Ueberlegung fähig sind, die ungelernte Fertigkeit und Begierde äußern, die zu ihrer Nahrung nöthige Milch aus der Brust der Mutter zu saugen, und die Bewegungen der Lefzen, der Zunge und des Schlundes dieser Absicht gemäß einzurichten. Durch diese Grundbegierde wird also der Mensch nebst den übrigen lebendigen Geschöpfen angetrieben, nicht nur seinen Hunger und Durst zu stillen, welche in einer lebhaften Empfindung der mangelnden Nahrungstheilchen bestehen, sondern auch den von Arbeit und Wachen abgematteten Körper durch den Schlaf wieder zu erquicken, sich gegen den Anfall andrer zu vertheidigen, und überhaupt alles dasjenige zu thun, was zur Erhaltung des Körpers dient. Wollte man mit Ferguson einen besondern Trieb zum Schlaf annehmen, so müßte man auch wiederum das Wachen, die Sorgfalt für seine Sicherheit, und andre zur Erhaltung des Körpers dienende Bemühungen für besondere Triebe halten, wodurch man aber die Anzahl der Triebe ohne Noth vermehren würde.

§. 22.

Der zweyte Grundtrieb, nehmlich der Trieb, sein Geschlecht fortzupflanzen, äußert sich zwar nicht so frühzeitig, als die erste Grundbegierde, weil der Körper erst eine gewisse Vollkommenheit erreicht haben muß, wenn diejenigen Empfindungen entstehen sollen, wodurch dieser Trieb wirksam gemacht wird; allein alsdenn ist er auch meistentheils eben so heftig, und auch eben so allgemein, als der vorige, wofern nicht ein kränklicher, oder widernatürlicher Zustand des Körpers seine Wirksamkeit verhindert. Diese Grundbegierde aber geht nicht blos auf die Vereinigung der beyden Geschlechter, welche nach einer höchst weisen Einrichtung des Schöpfers mit einer besondern Annehmlichkeit verbunden ist, weil sonst diese Vereinigung, zum Nachtheil der Welt, gar zu oft unterbleiben würde; sondern sie erstreckt sich auch auf den Trieb der Alten für die Erhaltung ihrer Jungen zu sorgen. Denn obgleich bey den Menschen an dieser Sorgfalt für ihre Kinder die Vernunft und die Vorstellung ihrer Pflichten sehr oft einen großen Antheil hat, so werden sie doch hierzu auch schon durch einen besondern eingepflanzten Trieb angereizt, wie man an dem Beyspiele der wildesten Völker ersehen kann, die sich nicht um Gesetze und Pflichten bekümmern, sondern sich blos nach den Reitzungen ihrer Begierden richten. Bey einigen Thieren ist der Trieb für die Nahrung und Sicherheit ihrer Jungen zu sorgen eben so heftig, als der Trieb zur Begattung. Die Bäre, die Wölfe und verschiedne andre Thiere schleppen nicht nur ihren Jungen, so lange sie noch unfähig sind, für sich selbst zu sorgen, alle nöthige

Nahrungsmittel zu, sondern suchen sie auch aus allen Kräften gegen die Nachstellungen ihrer Feinde zu beschützen. Man hat sehr oft bemerkt, daß dergleichen Thiere viel heftiger gekämpft haben, wenn man ihre Jungen, als wenn man sie selbst angefallen hat; und viele lassen sich eher das Leben, als ihre Jungen entreißen. Die Vögel dulden nicht nur Hunger und Durst, sondern auch viele andre Arten von Beschwerlichkeiten, um die gelegten Eyer auszubrüten, und die hernach ausgekrochenen Jungen, so lange es nöthig ist, mit hinlänglicher Nahrung zu versorgen, und die drohenden Gefahren von ihnen abzuwenden; welches doch gewiß nicht mit einer solchen Beständigkeit geschehen würde, wenn nicht hier ein besonderer, von dem Schöpfer eingepflanzter Trieb wirksam wäre.

§. 23.

Die dritte Grundbegierde, nehmlich der Trieb seinen Körper und überhaupt seine Kräfte beständig zu gebrauchen, ist eben so allgemein, als die ersten beyden Grundtriebe, ob sie gleich gemeiniglich keines solchen Grades von Heftigkeit fähig ist, als jene, und daher von vielen für keine eigentliche Grundbegierde gehalten wird. Allein wenn man die Handlungen der Menschen und Thiere nur mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, so wird man sich gar leicht von dem Daseyn und der Allgemeinheit dieses Naturtriebes überzeugen können. Sobald ein Kind, oder ein junges Thier auf die Welt kömmt, sucht es sich beständig zu bewegen, und seine Glieder zu gebrauchen. Und da dieses nicht blos in den Augenbli-

cken geschieht, wo der Genuß der nöthigen Nahrungsmittel und andre zur Erhaltung des Körpers nöthige Handlungen eine solche Bewegung erfordern, sondern auch in allen übrigen Zeitpuncten, wo der Körper völlig gesättiget ist, und weder zu seiner Nahrung, noch zu seiner Sicherheit etwas nöthig hat; so erhellt hieraus, daß diese beständige Neigung zur Geschäftigkeit unter die angebohrnen Triebe gehören müsse, weil bey ganz jungen Kindern und Thieren die Gewohnheit und die Nachahmung noch nicht wirksam seyn kann. Wollte man wider die Allgemeinheit dieses Triebes das Beyspiel der faulen Menschen und Thiere anführen, welche alle Arbeit fliehen, und im Müßiggehen ihr größtes Vergnügen zu finden scheinen, so würde ich hierauf folgendes antworten. Der Faullenzer und Müßiggänger unterscheidet sich von andern Menschen nicht durch den ganz unterlassenen Gebrauch seiner Glieder und seiner Kräfte, sondern blos dadurch, daß er sie nicht dazu gebraucht, wozu er sie gebrauchen soll. Uebrigens ist der Müßiggänger, so gut, wie der Fleißige, beständig beschäftiget, wenn gleich seine Beschäftigungen meistentheils keinen Nutzen haben. Denn bald geht er spatziren, um seine Füße und übrigen Glieder in Bewegung zu setzen; bald stopft er sich eine Pfeife Taback, um die Nerven des Geschmacks und Geruchs zu gebrauchen; bald sieht er zum Fenster hinaus oder läßt sich etwas vorspielen, um seinen Augen und Ohren eine Beschäftigung zu verschaffen. Eben dieses bemerkt man auch an den Thieren, welche wenigstens mit einander spielen, oder sich herumwälzen, um ihre Kräfte zu gebrauchen, wenn sie weder durch ihre Be-

dürfnisse, noch durch den Zwang der Menschen zu einem andern Gebrauch ihrer Kräfte angetrieben werden. Wenn also dieses seine Richtigkeit hat, daß der Trieb zu einer beständigen Anwendung seiner Kräfte allgemein und natürlich ist, folglich mit Recht unter die Grundbegierden gerechnet werden muß; so wird man leicht die Ursache einsehen, warum ich die oben (§. 20.) angeführten und von Herrn Garven vorgeschlagenen zwey Hauptclassen der thierischen Triebe, Anfüllung und Ausleerung nicht angenommen habe. Denn unter keine von diesen beyden Classen läßt sich der natürliche Trieb bringen, der itzt beschrieben worden ist, ohne dessen Setzung es schwer zu erklären seyn würde, warum Menschen und Thiere an der bloßen Bewegung Vergnügen finden, und woher das Vergnügen des Gehörs, des Geruchs und des Gesichts entstehe. Denn in allen diesen Fällen wird weder eine Anfüllung noch Ausleerung bemerkt; sondern es geschieht in unserm Körper weiter nichts, als daß unsre Nerven auf gewisse Art in Bewegung gesetzt werden; welche Bewegung uns blos deswegen angenehm seyn kann, weil sie mit einem uns angebohrnen Triebe übereinkömmt.

§. 24.

Bey den menschlichen oder vernünftigen Grundbegierden findet man noch mehr Schwierigkeiten, als bey den thierischen, wenn man sich in die Bestimmung ihrer Anzahl einlassen will; weil es in sehr vielen Fällen nicht leicht zu bestimmen ist, ob eine gewisse Handlung für die Frucht einer vernünftigen Ueberlegung und der durch eine gute Erziehung

eingeprägten Grundsätze, oder für die Wirkung eines natürlichen Triebes zu halten sey; daher man sich über die Verschiedenheit der Meynungen, die man bey den moralischen Schriftstellern in diesem Puncte antrifft, nicht wundern muß. Ferguson nimmt in den oben angeführten Grundsätzen der Moralphilosophie fünf Classen von vernünftigen Begierden an, nehmlich: 1) die Sorge für die Selbsterhaltung; 2) die Liebe zwischen Aeltern und Kindern; 3) die Neigung beyder Geschlechter gegen einander; 4) die Neigung zur Geselligkeit, und 5) die Begierde nach Vorzug. Crusius zählt folgende drey menschliche Grundbegierden: 1) den Trieb nach unsrer eignen Vollkommenheit; 2) das Verlangen nach der Vereinigung mit solchen Objecten, in welchen wir Vollkommenheit wahrnehmen, oder wahrzunehmen vermeynen; und 3) den Gewissenstrieb, welcher in der natürlichen Neigung besteht, ein göttliches moralisches Gesetz zu erkennen, und über die Moralität unsrer Handlungen, d. i. über die Rechtmäßigkeit derselben zu urtheilen. Viele Schriftsteller hingegen pflegen alle vernünftige Triebe aus einer einzigen Grundbegierde, nehmlich aus dem Triebe zur Vollkommenheit herzuleiten; welches sich auch in der That thun läßt, wenn man blos auf einen allgemeinen Begriff sehen will. In diesem Falle aber müßte man doch den allgemeinen Vollkommenheitstrieb aufs neue abtheilen, und wenigstens zwey Theilungsglieder annehmen; denn diese Grundbegierde geht entweder auf die Vermehrung unsrer eignen Vollkommenheit, oder auf die Vollkommenheit andrer. Den ersten Trieb, welcher in einem Verlangen besteht, unsre Kräfte be-

ständig zu vermehren, und überhaupt unsern Zustand immer vollkommner zu machen, kann man dem itzigen Sprachgebrauch gemäß, die Eigenliebe, den andern dieser Triebe aber, welcher die Vollkommenheit unsrer Nebenmenschen zum Gegenstande hat, die allgemeine Menschenliebe nennen. Das Daseyn eines Gewissenstriebes läßt sich zwar, nach meiner Ueberzeugung, nicht leugnen; allein ich glaube nur nicht, daß man diesen Trieb mit Recht unter die Grundbegierden rechnen könne, weil er sich, wie ich hernach zeigen will, aus dem Triebe nach Vollkommenheit ganz ungezwungen herleiten läßt.

§. 25.

Aus der ersten der itzt angeführten Grundbegierden, nämlich aus der Eigenliebe, deren Allgemeinheit wohl niemand in Zweifel ziehen wird, wenn er dieses vieldeutige Wort in der vorhin erklärten Bedeutung nimmt, entstehen sehr viele abgeleitete Triebe, von denen ich einige kürzlich anführen will. Denn da diese Grundbegierde, wie aus der vorhin gegebenen Erklärung erhellt, auf die Beförderung unsrer eigenen Vollkommenheiten geht, so entsteht aus demselben erstlich das Verlangen nach Stärke und Geschicklichkeit des Leibes, ingleichen nach allerhand Künsten, die vermittelst eines gewissen Gebrauchs unsrer Glieder ausgeübt werden; weil alle diese Fertigkeiten unter die Vollkommenheiten gehören, deren der menschliche Körper fähig ist. Da aber der Zustand eines Menschen immer noch sehr unvollkommen bleiben würde, wenn blos die Kräfte und Fertigkeiten seines Körpers, aber nicht die Vollkommenheiten seiner

Seele

Seele vermehrt werden sollten; so geht diese Grundbegierde auch auf alles dasjenige, was unsern Verstand und übrigen Fähigkeiten der Seele vollkommner machen kann. Aus dem Vollkommenheitstriebe entsteht daher die Begierde zu empfinden, seinen Verstand mit neuen Begriffen zu bereichern, die verschiednen Ideen mit einander zu vergleichen und die Ursachen der Dinge zu erforschen, welche Bemühungen zusammen genommen den so genannten **Wahrheitstrieb** ausmachen, der bey manchem Menschen so stark ist, daß seine Wirksamkeit durch keinen Widerstand und durch keine Beschwerlichkeiten unterdrückt werden kann. Weil ferner Macht, Reichthum und Ehre überaus viel beytragen können, unsern Zustand vollkommner zu machen; so erzeugt die Eigenliebe oder der Vollkommenheitstrieb auch nothwendig das Verlangen nach allen diesen Dingen. Aus der Ehrbegierde folgt hernach ferner die Begierde nach den äußerlichen Zeichen der Ehre, z. E. nach Lob, Ruhm, Titeln, Rang und Complimenten. Weil uns auch die Erfahrung und Ueberlegung gar bald lehren, daß zur Verbesserung unsers Zustandes und zur Vermehrung unsrer Vollkommenheiten das physische Gute nicht hinreichend ist, sondern daß hierzu nothwendig auch das moralische Gute erfordert wird: so entsteht aus dem Vollkommenheitstriebe zugleich die Begierde nach der moralischen Güte unsrer Handlungen, welche aber freylich bey vielen Menschen überaus schwach ist, und durch die Heftigkeit andrer Begierden sehr oft in ihrer Wirksamkeit verhindert wird. Da uns endlich vermöge dieser Grundbegierde, welche uns zur Erweiterung unsrer Vollkommenheit,

und zur Verminderung unsrer Unvollkommenheiten antreibt, die Kenntniß, wie weit wir es in Vermehrung unserer Vollkommenheiten gebracht haben, nicht gleichgültig seyn kann; so läßt sich hieraus leicht einsehen, daß der allgemeine Vollkommenheitstrieb zugleich eine Begierde nach dieser Kenntniß hervorbringen müsse. Diese Begierde treibt uns also an, öftere Betrachtungen über unsre Fertigkeiten und Handlungen anzustellen, um das Nützliche und Schädliche, das Gute und Böse derselben zu beurtheilen. Die natürliche Neigung also, die Moralität unsrer Handlungen zu prüfen, worinnen der sogenannte Gewissenstrieb besteht, ist nichts anders, als eine Folge aus jener allgemeinen Begierde: und daher habe ich dieselbe nicht unter die Grundbegierden, sondern unter die abgeleiteten Triebe rechnen wollen.

§. 26.

Die zweyte vernünftige Grundbegierde, nehmlich die allgemeine Menschenliebe, welche auf die Beförderung der Vollkommenheit unsrer Nebenmenschen geht, wird vielen meiner Leser vielleicht kein allgemeiner Naturtrieb, oder doch wenigstens nur eine Folge von dem Triebe nach unsrer eignen Vollkommenheit zu seyn scheinen, und daher will ich vor allen Dingen eine kurze Erinnerung vorausschicken, um den Einwürfen zu begegnen, welche man meiner Meynung von der Natur dieses Triebes entgegensetzen könnte. Was also erstlich die Allgemeinheit dieses Triebes betrifft, welche von vielen in Zweifel gezogen wird, so läßt sich freylich dieselbe nicht so leicht einsehen, als die Allgemeinheit der Eigenliebe, weil

die Begierde, welche auf die Beförderung der Vollkommenheit unsrer Nebenmenschen geht, ihrer Natur nach nicht so stark ist, als die Begierde nach unsern eignen Vollkommenheiten, ob es gleich bisweilen Fälle giebt, wo die Begierde, die Wohlfahrt andrer zu befördern, die Eigenliebe noch zu übertreffen scheint. Ein solches Beyspiel wird in dem 12. Stück der Ephemeriden der Menschheit 1782 S. 727 angeführt. Herr von Chamousset, der in den Jahren 1717 bis 1773 zu Paris lebte, opferte dem Triebe wohl zu thun, sein ganzes Leben und sein ganzes Vermögen auf. Er besuchte insgemein die Gefangenen wöchentlich zweymal, und die armen Kranken alle Tage, und niemals ohne zugleich seine milde Hand aufzuthun, von welcher jährlich über zehen tausend Livres unter die Nothleidenden vertheilt wurden. Da er bereits die Stelle eines Rathes bey der Rechenkammer zu Paris verwaltete, erlernte er noch die Wundarzneykunst und Chymie, um bey seinen armen Kranken selbst die Hand anlegen und ihnen Arzneymittel verfertigen zu können. Er legte in seinem Hause eine eigne vollständige Apotheke für die Armen an, und wählte sich einen besondern Arzt, einen Wundarzt samt seinem Zöglinge, und einen Apotheker mit zween Lehrlingen zu Gehülfen in seinen wohlthätigen Bemühungen. Selbst der Liebe zu einer jungen Dame, die alle Vorzüge der Gestalt und des Geistes besaß, entsagte er den Augenblick, da er bemerkte, daß seine Geliebte, seinen Vorsatz ein Spital zu stiften, nicht recht zu billigen schien, und blieb daher beständig unverheyrathet, um sich ungehindert seiner Neigung zur Wohlthätigkeit überlassen zu können. Dieses und

andre ähnliche Beyspiele, dienen zwar wegen ihrer Seltenheit nicht dazu, die Allgemeinheit der Begierde nach der Wohlfahrt unsrer Nebenmenschen einzusehen; allein diese Allgemeinheit läßt sich schon aus andern, sehr gewöhnlichen Erfahrungen darthun. Man gebe z. E. nur auf das bey einer öffentlichen Hinrichtung eines Missethäters zusammengelaufene Volk Achtung, so wird man jederzeit ein allgemeines Mitleiden bemerken, sobald der Augenblick der Hinrichtung sich nähert. Wäre aber dieses Mitleiden wohl möglich, wenn der Mensch keinen natürlichen Trieb hätte, der auf das Wohl seiner Nebenmenschen gienge? Will man einwenden, daß wir die Vollkommenheit andrer Menschen bloß deswegen zu befördern suchten, weil sie uns Vergnügen verursache; so muß ich fragen: was heißt wohl der Ausdruck, diese Sache macht mir Vergnügen? Nichts anders, als der Ausdruck: diese Sache stimmt mit einer meiner Begierden überein. (§. 17.) Wer also einräumt, daß die Beförderung der Wohlfahrt unsrer Nebenmenschen uns Vergnügen macht, der muß auch das Daseyn eines natürlichen Triebes einräumen, welcher sich darauf bezieht. Wollte man aber diesen Trieb für keine besondre Grundbegierde, sondern für einen aus der Eigenliebe abgeleiteten Trieb halten, so würde man allen den Erfahrungen widersprechen, welche beweisen, daß wir uns an dem glücklichen Zustande unsrer Nebenmenschen, auch ohne Absicht auf uns selbst, und auf den Nutzen, den wir daher erwarten könnten, zu vergnügen pflegen. Die häufigen Beyspiele geitziger, hartherziger, grausamer und menschenfeindlicher Personen beweisen

nicht, daß die Menschenliebe kein allgemeiner Trieb, sondern nur daß sie meistentheils viel schwächer sey, als die Selbstliebe, und daß man daher dem berühmten Thomasius nicht beypflichten könne, welcher zu behaupten sucht, der Mensch liebe nicht allein andre Menschen, sondern auch andre Dinge weit mehr, als sich selbst. Ein Geiziger ist nicht in jedem Augenblick geizig, ein Grausamer nicht in jedem Augenblick grausam; denn es heißt auch hier, wie in andern Fällen, a potiori fit denominatio. Der Menschenfeind und der Einsiedler, welcher den Umgang mit andern Menschen zu fliehen scheint, verläßt nicht selten seine Einöde, oder sieht es wenigstens gern, wenn er von andern besucht wird. Die Handlungen der Menschen werden nicht allein von der Menschenliebe, sondern auch von andern Begierden regiert. Wenn aber die Eigenliebe oder ein anderer Naturtrieb die Oberhand hat, so folgt daraus noch nicht, daß die Menschenliebe gar keinen Einfluß habe. Ferguson erläutert dieses sehr gut durch ein aus der Naturlehre entlehntes Beyspiel. „Die allgemeine Wirksamkeit des Gesetzes der Schwere, sagt er S. 81 der deutschen Uebersetzung, geht darauf, die Körper einander näher zu bringen, so wie die allgemeine Wirksamkeit des Gesetzes der Geselligkeit darauf geht, die Menschen zur Ausübung allgemein nützlicher und zur Enthaltung von allgemein schädlichen Handlungen zu bringen. Aber der äußre Erfolg ist in entgegengesetzten Umständen entgegengesetzt. Schwere Körper fallen nicht immer, und gesellige Wesen wirken nicht immer zum allgemeinen Besten. Wenn Körper fallen, so beschleuniget

get die Schwerkraft ihre Bewegung; sind sie unterstützt und in Ruhe, so bringt sie einen Druck hervor; werden sie in die Höhe geworfen, so macht sie nur die Bewegung langsamer; werden sie schief bewegt, so verändert sie ihre Richtung, und bringt sie in eine krumme Linie. Die Analogie dieses Gesetzes kann das Gesetz der Geselligkeit vollkommen erklären. Dieses Gesetz befördert in einigen Fällen das Wohlthun, in andern verzögert es bloß das Schadenthun. Es vermehrt unsern Eifer bey wohlthätigen, es vermindert unsre Hitze bey schädlichen Handlungen; in einem Falle bringt es Zufriedenheit, in einem andern Reue hervor. Und so ist das Gesetz der Geselligkeit, eben wie das Gesetz der Schwere, immer vorhanden, obgleich der äußere Erfolg nicht immer derselbe ist."

§. 27.

Die allgemeine Menschenliebe, mit welcher sich aber freylich die Wirkungen der Eigenliebe und der sinnlichen Begierden sehr oft verbinden, erhält noch verschiedne andre Namen, welche theils den Grad ihrer Wirksamkeit, theils ihre übrige Beschaffenheit ausdrücken. So heißt sie z. E. **Freundschaft**, wenn sie durch die Uebereinstimmung der Gemüther, oder durch die Bemerkung vorzüglicher Vollkommenheiten einen solchen Grad erreicht hat, welcher den gewöhnlichen Grad der Liebe, die man gegen seine Nebenmenschen hegt, übertrifft, und eine genauere wechselsweise Beförderung der Privatabsichten desjenigen, den man seinen **Freund** nennt, hervorbringt. Bisweilen drückt man auch diesen Begriff durch das Wort **Wohlwollen** aus; doch wird

freylich

freylich dieses Wort, so wie viele andre Benennungen sehr oft in einer weitern, und sehr oft wieder in einer engern Bedeutung genommen. An der Begierde, welche uns die Gesellschaft andrer zu suchen antreibt, hat gemeiniglich nicht blos die Menschenliebe, sondern auch die Eigenliebe Antheil. Zuerst liebt man meistentheils die Menschen, wie Garve sehr richtig bemerkt, weil man glaubt, daß sie uns nützen können; hernach liebt man sie noch mehr, weil man das Wohlwollen für den Zustand eines vollkommnen Geistes hält.

§. 28.

Alles dasjenige, was ich im vorhergehenden von den natürlichen Trieben angeführt habe, betrifft zwar unmittelbar nur die begehrenden, und nicht die verabscheuenden Triebe, die ich deswegen nicht besonders abhandeln will, weil derjenige, welcher die Natur der begehrenden Triebe kennen gelernt hat, sich leicht ohne besondre Anleitung einen hinlänglichen Begriff von den verabscheuenden Trieben wird machen können. Denn jeder Trieb, wie aus der oben (§. 12.) gegebenen Erklärung erhellt, ist ein Bestreben, gewisse Vorstellungen zur Wirklichkeit zu bringen; dieses könnte er aber nicht seyn, wenn er nicht zugleich bemüht wäre, das Gegentheil davon zu verhindern. Nun wird das Bestreben, die Wirklichkeit einer Sache überhaupt, oder wenigstens ihre Wirkung auf uns zu verhindern, nach dem eingeführten Sprachgebrauch eine Verabscheuung genannt. Es ist also offenbar, daß aus allen begehrenden Trieben zugleich eine Verabscheuung desjenigen folgt,

was diesen Begierden widerstreitet. So entsteht z. E. aus der Begierde nach Ehre nothwendig die Verabscheuung der Schande, und aus der Begierde nach Reichthum die Verabscheuung der Armuth. Doch giebt es freylich auch Fälle, wo man etwas, welches einer Begierde eigentlich widerstreitet, doch nicht verabscheuet, wenn es nehmlich ein Mittel zur Befriedigung einer andern noch stärkern Begierde ist. So wird z. E. derjenige, der zwar eine Begierde nach Reichthum, aber eine noch viel heftigere Begierde nach Ruhm und Ehre hat, die Armuth in dem Falle nicht verabscheuen, wenn sie das bequemste Mittel zur Befriedigung seiner Ruhmbegierde ist. Wäre aber die Begierde nach Reichthum bey jemand viel stärker, als die Begierde nach Ruhm und Ehre, und sähe er zur Befriedigung der ersten Begierde nur solche Mittel, welche der zweyten Begierde zuwider wären, so würde er gewiß viel eher die Armuth verabscheuen, als dasjenige, was seiner Ruhmbegierde widerstreitet.

Drittes Kapitel.

Von den Affecten oder Gemüthsbewegungen.

§. 29.

Sowohl die begehrenden, als auch die verabscheuenden Triebe sind in ihrer Wirksamkeit, wie einem jeden meiner Leser hinlänglich aus der Erfahrung bekannt seyn wird, sehr verschiednen Graden von Stärke und Schwäche unterworfen, wovon einige

nige auch besondre Namen erhalten haben. Nimmt der Grad ihrer Heftigkeit dergestalt zu, daß er den gewöhnlichen Grad um ein sehr merkliches übertrifft, so werden die Begierden zu Affecten, welche daher auch von den meisten Schriftstellern, jedoch mit Vernachläßigung der logischen Genauigkeit, durch außerordentlich heftige Begierden und Verabscheuungen des menschlichen Willens (appetitus vel auersationes vehementiores) erklärt werden. Denn ob es gleich seine Richtigkeit hat, daß man eine außerordentlich heftige Begierde oder Verabscheuung, welche durch die lebhafte Vorstellung eines Gegenstandes erregt wird, nach dem eingeführten Sprachgebrauch einen Affect nennen müsse; so kann man doch nicht umgewendet sagen, daß jeder Affect in einer heftigen Begierde oder Verabscheuung bestehe. So wird z. E. niemand leugnen, daß die Freude unter die Hauptaffecten gehöre, und doch besteht die Natur der Freude weder in einem heftigen Begehren, noch in einem heftigen Verabscheuen, sondern sie erreicht alsdenn erst die größte Vollkommenheit, wenn nichts weiter zu begehren übrig bleibt. Nur so viel hat seine Richtigkeit, daß jeder Affect eine Begierde oder eine Verabscheuung voraussetzt; denn niemals werden solche Gegenstände einen Affect erregen können, die unserm Willen gleichgültig sind. Um also eine dem Sprachgebrauch angemessenere Erklärung hiervon zu geben, so will ich eine kurze Betrachtung über die Entstehungsart der Affecten vorausschicken. Erstlich ist aus der Erfahrung bekannt, daß die Affecten meistentheils jähling entstehen, und durch bloße Vorstellungen erregt werden können. Allein

nicht alle Vorstellungen, wenn man ihre Anzahl auch noch so sehr häufen wollte, sind zu Erzeugung derselben geschickt, sondern nur diejenigen, welche eine Beziehung auf eine herrschende Begierde haben. So würde man z. E. in einem Geitzigen vergeblich den Affect der Freude zu erregen suchen, wenn man sich hierzu der Vorstellungen von den neuen Entdeckungen in der Astronomie, von der Nothwendigkeit, die Philosophie zu erlernen, und von andern ähnlichen Materien bedienen wollte. Hingegen würde man den Augenblick seinen Zweck erreichen, wenn man ihn mit der Vorstellung eines sehr leichten Mittels, in kurzer Zeit einige Tonnen Goldes zu gewinnen, oder mit der Nachricht, daß er von einem reichen Manne zum Erben eingesetzt worden sey, unterhalten könnte. Ferner wird man auch in dergleichen Fällen bemerken, daß der Affect sich desto leichter erregen lasse, und eine desto größere Heftigkeit erlange, je lebhafter und ausführlicher die hierzu dienlichen Vorstellungen sind. So wird man z. E. einen Menschen viel leichter zum Zorn bewegen können, wenn man ihm auf eine sehr lebhafte und umständliche Art die Beleidigungen vorstellt, die ihm von einem andern angethan worden sind, als wenn man ihm blos mit einigen Worten sagt, daß ihn der andre beleidiget habe. Wenn man nun diese Umstände erwägt, die bey allen Arten von Affecten bemerkt werden, so wird man gar bald den Grund von folgender Erklärung einsehen, die alle Gattungen von Affecten unter sich begreift. Ein **Affect** nehmlich ist, nach meiner Meynung, nichts anders, als der außerordentliche Zustand des Gemüths, welcher aus

der lebhaften Vorstellung einer Sache entsteht, die eine Beziehung auf eine herrschende Begierde hat. Durch einen außerordentlichen Zustand aber verstehe ich hier nicht blos einen, der von dem gewöhnlichen Zustande abweicht, sondern auch einen solchen, der vermöge seiner Natur nicht lange fortdauern kann.

§. 30.

Die Affecten werden auch im deutschen **Gemüthsbewegungen** genannt, welches Wort die Sache in der That sehr gut ausdrückt, da dieser Zustand des Gemüths nicht nur mit einer Unruhe der Seele, sondern auch mit einer besondern Bewegung des Bluts und andrer Theile des Körpers verbunden ist. Verschiedne Schriftsteller hingegen bedienen sich zu Bezeichnung dieses Gemüthszustandes lieber des Ausdrucks **Leidenschaft**, welcher aber vermöge seiner Vieldeutigkeit leicht ein Mißverständniß veranlassen kann. Denn durch das Wort Leidenschaft versteht man sehr oft eine zur Fertigkeit gewordene eitle Begierde, wobey sich die Seele leidentlich verhält. Bey einigen neuern Schriftstellern z. E. bey dem berühmten Göttingischen Philosophen, Herrn Hofrath **Feder**, zeigt es die fortdauernde Neigung zu Gemüthsbewegungen an, und bisweilen wird es in einer so weitläuftigen Bedeutung genommen, daß man dadurch überhaupt diejenige Beschaffenheit einer Sache versteht, vermöge welcher eine andre Sache in sie wirken kann.

§. 31.

Aus der vorhin angeführten Bemerkung ist also klar, daß zwar alle Affecten eine Beziehung auf irgend eine Begierde haben, daß einige aber nicht in einer eigentlichen Begierde, sondern blos in einer starken Empfindung bestehen; daher sich die Affecten bequem unter zwey Hauptclassen bringen lassen, die man Gemüthsbewegungen der Empfindung, und Gemüthsbewegungen der Begierden nennen könnte. Unter die erste Classe, nehmlich unter die Gemüthsbewegungen, welche in keiner eigentlichen Begierde, sondern blos in einer sehr starken und lebhaften Empfindung bestehen, gehören die **Freude**, die **Traurigkeit** und die **Verwunderung**, die wiederum nach Beschaffenheit ihrer Stärke oder Schwäche, und nach Beschaffenheit des Gegenstandes, wodurch sie erregt werden, noch verschiedene andre Namen bekommen, wodurch sehr viele specielle Affecten entstehen, von welchen ich aber zur Vermeidung der Weitläuftigkeit, nur die merkwürdigsten anführen werde.

§. 32.

Die **Freude** ist ein hoher Grad des Vergnügens, welches von der lebhaften Vorstellung eines erhaltenen Gutes verursacht wird, oder, wie **Sulzer** *) sagt, „ein hoher, die Seele durchdringender Grad des Vergnügens, das aus einem ungewöhnlichen oder plötzlichen Gefühl der Glückseligkeit entsteht. Sie scheinet, setzt dieser berühmte Schriftsteller hinzu, das höchste Ziel der Wünsche des Menschen zu seyn.

Wenig-

*) Allgem. Theor. der schönen Künste 2. Th. S. 160.

Wenigstens ist sonst keine Leidenschaft, die so ganz Genuß, ohne Beymischung von Unruhe und von anderm Bestreben wäre. Da sie aus der Vorstellung entsteht, daß alle Wünsche erreicht sind, so wünscht, und hofft, und fürchtet das ganz freudige Herz nichts mehr, sondern überläßt sich ganz dem gegenwärtigen Genuß. Daher kömmt es, daß der Mensch, indem er die Freude genießt, ein gutmüthiges, gefälliges, und durchaus angenehmes Geschöpf ist, mit dem man beynahe machen kann, was man will. Denn da er selbst während der Freude an dem Ziel seiner Wünsche zu seyn glaubt, so sucht er für sich nichts mehr, hat kein eignes Interesse, und wenn ihm noch etwas zu wünschen übrig bleibt, so ist es dieses, daß nun auch alle Menschen so glücklich, wie er selbst, seyn mögen.“ — Der letzte Umstand in dieser Stelle, welche sonst eine sehr gute Schilderung der Freude enthält, leidet wohl verschiedne Ausnahmen, wovon Sulzer nur eine anführt, welche darinnen besteht, daß man den Freudigen in seiner Glückseligkeit nicht stöhren müsse. „Denn, fährt er fort, weil die Freude natürlicher Weise unbedachtsam, leichtsinnig, und dabey schnell ist, so könnte sie gar leicht in wüthende Rache ausbrechen.“ Auch der ungestörte Freudige wird sehr oft den Wunsch unterlassen, daß alle Menschen so glücklich, wie er, seyn möchten; weil der Neid, welcher das Vergnügen an der Glückseligkeit anderer verhindert, bey den meisten Menschen gar zu wirksam ist. Nur so viel hat seine Richtigkeit, daß der Freudige es gern sieht, wenn sich andre mit ihm über sein Glück freuen, welche er auch gemeiniglich durch Beschrei-

bung desselben und durch andre Vorstellungen zu der Theilnehmung an seiner Freude zu bewegen sucht. Der Ausdruck, den ich in der oben angeführten Erklärung gebraucht habe, **Vorstellung eines erhaltenen Gutes**, wird vielleicht einigen meiner Leser nicht ganz richtig scheinen; weil man sich nicht nur über ein schon erhaltenes, sondern auch über ein solches Glück, das man erst künftig zu erwarten hat, zu freuen pflegt. Allein wer die Sache genau erwägt, der wird finden, daß in dem letztern Falle nicht, sowohl das künftige Glück, als vielmehr die erhaltene Nachricht von demselben die Freude verursacht, obgleich dieselbe dadurch noch vermehrt wird, wenn man sich ein solches künftiges Glück so lebhaft und gewiß, als ein schon gegenwärtiges, vorstellt. Das Vergnügen, welches uns ein noch künftiges Glück verursacht, hat einen besondern Namen erhalten, und wird **Hoffnung** genannt, wodurch man aber auch bisweilen nur die Erwartung eines künftigen Glücks, das man sich als wahrscheinlich vorstellt, zu verstehen pflegt. Ueberhaupt kömmt es bey Erregung der Freude nicht sowohl auf die Größe und Beschaffenheit der Sache, worüber wir uns freuen, als vielmehr auf die Beschaffenheit der Vorstellung an, welche wir uns von der Sache machen, und auf die Meynung, die wir bisher davon gehabt haben; daher sich Kinder über den erlangten Besitz einer Kleinigkeit meistentheils viel stärker zu freuen pflegen, als Erwachsene, die ein wichtiges Glück erhalten haben. Weil auch unsre Vorstellung desto lebhafter wird, je weniger wir das erhaltene Glück wegen einer bisherigen traurigen Lage vermuthen

konnten;

konnten; so erhellt hieraus die Ursache, warum gemeiniglich nach einem überstandenen Unglück die Freude über ein erhaltenes Glück weit größer zu seyn pflegt, als sie ohne dieses vorhergegangene Unglück gewesen seyn würde. Wer in großer Armuth gelebt hat, empfindet eine viel größere Freude über eine reiche Erbschaft, als derjenige, der schon Ueberfluß besitzt. Hält man einen abwesenden Freund wegen einer übereilten Nachricht für todt, so ist die Freude über seine glückliche Wiederkunft gewiß viel größer, als sie sonst unter eben den Umständen seyn würde. Ja man hat Beyspiele von Personen, deren Freude auf diese Art dergestalt vermehrt worden ist, daß sie durch die Heftigkeit dieses Affects ihr Leben eingebüßt haben. So erzählt z. E. Livius, daß eine römische Dame, welcher man vorher eine falsche Nachricht von dem Tode ihres Sohnes hinterbracht hatte, vor Freude über seine unvermuthete glückliche Zurückkunft aus der Schlacht plötzlich gestorben sey. So gewiß es aber auch ist, daß ein vorhergegangenes Unglück die Freude über ein erhaltenes Glück erhöhen könne, so läßt sich deswegen doch nicht mit einem neuern italiänischen Schriftsteller behaupten, daß jede angenehme Empfindung oder das Vergnügen allezeit ein überstandenes Leiden zum Grunde habe.

§. 33.

Unter den Wirkungen der Freude, die sich, wie bekannt, auf verschiedne Art zu äußern pflegt, ist vorzüglich das Lachen merkwürdig, welches sogar einige Schriftsteller, jedoch ohne hinlängliche Ursache, als einen besondern Affect betrachten. Es ist, wie

bereits Zückert in seiner Abhandlung von den Leidenschaften bemerkt hat, nichts anders, als ein mechanischer Kützel der Nerven, welcher unerwartet entsteht, und wieder schnell vorüber gehet; denn keine große und anhaltende Titillation der Nerven erregt ein Lachen. Wenn einige Schriftsteller das Lachen, welches hier in Beziehung auf den Körper betrachtet wird, ganz anders erklären, so kömmt es daher, weil sie dasselbe in Beziehung auf die Seele betrachten. In diesem Falle kann man freylich das Lachen durch einen hohen Grad eines angenehmen Zustandes erklären, welcher aus der jählingen und lebhaften Vorstellung einer solchen Sache entsteht, die nach unserm Urtheile etwas ungereimtes oder unmögliches enthält. So lachen wir z. E. wenn ein alter Greis verliebt, oder ein junger Mensch altklug thut. Hingegen wird niemand über die Nachricht lachen, daß er in einer Lotterie das große Loos gewonnen habe, es wäre denn, daß er gar nicht in die Lotterie gesetzt hätte, und also die erzählte Sache für unmöglich halten müßte. Das Lachen hängt daher nicht von der Größe und Wichtigkeit des Gegenstandes, oder von dem Grade der Freude, sondern blos von der Vorstellungsart der Sache ab. Bey einem sehr hohen Grade von Freude, der durch einen Gegenstand erregt wird, woran das Herz Antheil nimmt, pflegt kein Lachen statt zu finden. Die Frage, woher es aber komme, daß die Vorstellung einer Ungereimtheit oder einer Unmöglichkeit eine solche Freude in uns veranlassen könne, getraue ich mir nicht hinlänglich zu beantworten; ich will also statt einer eignen Antwort meinen Lesern dasjenige mittheilen,

theilen, was ein Paar berühmte deutsche Philosophen, Crusius und Sulzer zur Beantwortung dieser Frage vorbringen. Crusius *) sagt, daß die Vorstellung eines Betrugs und einer Thorheit vermuthlich deswegen einen angenehmen Zustand in uns verursache, weil man sogleich für bekannt annehme, daß man einer solchen Schwachheit gar nicht, oder wenigstens itzt nicht mehr unterworfen sey, daher uns die jähling entstehende Empfindung einer vermeyntlichen Vollkommenheit so angenehm werde. Sulzer **) hingegen glaubt, „der seltsame Zustand des Gemüths, welcher das Lachen verursacht, entstehe aus der Ungewißheit unsers Urtheils, nach welchem zwey widersprechende Dinge gleich wahr scheinen. In dem Augenblicke, da wir urtheilen wollen, ein Ding sey so, empfinden wir das Gegentheil davon; indem wir das Urtheil bilden, wird es auch wieder zerstört. Man lacht beym Kützeln über die Ungewißheit, ob man Schmerzen oder Wollust empfinde; bey seltsamen Taschenspielerkünsten, weil man nicht weiß, ob das, was man sieht, wirklich oder eingebildet ist.“

§. 34.

Die Traurigkeit ist ein hoher Grad des Mißvergnügens, welches aus der Vorstellung eines Unglücks entsteht. Sehr oft pflegen sich mit diesem Affecte noch andre zu verbinden, die in einem Begehren oder Verabscheuen bestehen, z. E. der Zorn, die Rach-

*) In seiner Anweisung vernünftig zu leben §. 80.
**) Allgem. Theorie der schönen Künste III. Th. S. 103.

Rachbegierde und die Reue; allein immer findet diese Verbindung nicht statt, wie ein jeder einräumen wird, welcher die Erfahrung zu Rathe ziehen will. Ein Trauriger, bey dem nicht zugleich ein andrer Affect erregt worden ist, pflegt nur sein Unglück zu beklagen, ohne Zeichen einer Verabscheuung desselben von sich zu geben, wie der Zornige und der Rachgierige. Er denkt auch gemeiniglich nicht auf Mittel zu Verminderung seines Unglücks, sondern beschäftiget sich blos mit der Vorstellung desjenigen, was seinen Affect veranlaßt hat; daher er die Einsamkeit sucht, um desto ungehinderter seinen Vorstellungen nachhängen zu können. Doch wird man auch ohne meine Erinnerung schon einsehen, daß viele Unglücksfälle nothwendig vermöge ihrer Natur außer der Traurigkeit noch andre Affecten erzeugen müssen. Denn so wird man z. E. wohl finden, daß sehr oft blos die Traurigkeit wirksam ist, wenn man einen Freund durch die Folgen eines hohen Alters, oder einer tödtlichen Krankheit verlohren hat; allein würde man wohl ohne Zorn, ohne Schrecken und ohne andre Gemüthsbewegungen einen Freund durch die mörderische Hand eines Bösewichts sterben sehen? Uebrigens sind nicht nur gegenwärtige, sondern auch zukünftige Unglücksfälle, wenn wir sie uns als unvermeidlich, oder als sehr wahrscheinlich vorstellen, im Stande, den Affect der Traurigkeit in uns zu erregen. In Walchs philosophischem Lexicon *) werden

*) Im 2ten Theile unter dem Artikel Traurigkeit S. 1187. der vom Hrn. Hofr. Hennings besorgten neuen Ausgabe.

den zwar nur die zukünftigen Unglücksfälle für Ursachen der Traurigkeit angegeben. „Die Sache, worüber man trauret, sagt dieser Schriftsteller, ist überhaupt ein bevorstehendes Uebel, welches, sofern die Traurigkeit für einen Affect angesehen wird, nichts gegenwärtiges seyn kann, und zwar ein solches Uebel, von dem man die Gedanken hat, es schwebe einem bereits über dem Haupte. Auf solche Weise ist sie nur ein höherer Grad der Furcht. Denn man kann zwischen der Furcht und Traurigkeit keinen andern Unterschied setzen, als daß sie nur in den Graden von einander abweichen. Sie haben beyde einerley Objecte und Absichten. Bey der Furcht aber bildet man sich das Uebel nicht so gefährlich, wie bey der Traurigkeit ein, daher nothwendig das Verlangen, davon befreyt zu seyn, bey der Traurigkeit heftiger ist, als bey der Furcht. Z. E. ist jemand krank und er bildet sich ein, er werde sterben, so kann sich der Affect der Furcht einstellen, wenn nehmlich noch keine augenscheinliche Gefahr da ist; siehet er aber diese vor sich, und gedenket er, wie ihm das Uebel oder der Tod gleichsam vor Augen schwebe, so verwandelt sich die Furcht in eine Traurigkeit.“ — Allein diese Meynung ließe sich nur alsdenn mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, wenn man den Sprachgebrauch ganz und gar verlassen, und das Wort Traurigkeit in einer andern Bedeutung, als es im gemeinen Leben hat, nehmen wollte. Denn bleibt man dem Sprachgebrauch treu, so kann man die Walchische Meynung unmöglich billigen, ohne der täglichen Erfahrung zuwider sprechen, welche lehret, daß vorzüglich gegenwärtige Uebel die Empfindung

der Traurigkeit verursachen, ob es gleich Fälle giebt, wo uns ein künftiges Unglück noch weit mehr, als ein schon gegenwärtiges, beunruhiget, weil die Vorstellung seines bevorstehenden Uebels oft noch verschiedne andre Affecten, nebst mancherley Bemühungen und Sorgen erregt, die bey einer geschehenen Sache nicht mehr statt finden. So war z. E. die Betrübniß des König Davids *) über den bevorstehenden Verlust seines mit der Bathseba erzeugten Kindes, so lange dieses noch lebte, viel größer, als nachher, da es wirklich starb; wovon auch in der angeführten biblischen Stelle die Ursache angegeben wird.

§. 35.

Die gewöhnlichsten Wirkungen der Traurigkeit sind Klagen, Seufzer und Thränen, welche aber nicht bey jedem traurigen, auch nicht bey jedem Grade von Betrübniß bemerkt werden. Es giebt Personen, denen schon die geringste unangenehme Empfindung Thränen ablocken kann. So sieht man z. E. oft Frauenzimmer über die Nachläßigkeit eines Friseurs weinen, wodurch blos eine Haarlocke eine unrechte Lage erhalten hat. Andre hingegen können durch die traurigste Begebenheit nicht zum Weinen gebracht werden; und viele von denjenigen Personen, die man sonst oft weinen sieht, wenn ihnen ein geringes Unglück zustößt, oder das Unglück eines Freundes gemeldet wird, vergießen bey einem sehr großen Unglück und bey einem hohen Grade von Betrüb-

*) 2 B. Sam. 12. v. 16-23.

Betrübniß nicht die geringste Thräne. Weil man auch sehr oft bemerkt, daß Leute bey einer freudigen Begebenheit zu weinen pflegen, so könnte es scheinen, daß man das Weinen nicht blos für eine Wirkung der Traurigkeit, sondern auch für eine Wirkung der Freude halten müsse. Allein wenn man dergleichen Fälle genau untersucht, so wird man finden, daß solche Thränen nicht durch die Freude selbst, sondern durch eine damit verbundne traurige Erinnerung an einen vorhergehenden unglücklichen Zustand verursacht werden. So weint z. E. itzt manche Mutter vor Freuden, wie man zu sagen pflegt, über die glückliche Zurückkunft ihres Sohnes aus America; allein eigentlich ist nicht diese glückliche Zurückkunft, sondern die vermittelst der Association der Ideen zugleich veranlaßte Vorstellung von seinen bisher ausgestandenen Gefahren, und die dadurch erregte Traurigkeit die Ursache der vergossenen Thränen.

§. 36.

Die Verwunderung, welche viele Schriftsteller, obgleich mit Unrecht, aus der Zahl der Affecten ausschließen *), ist diejenige Gemüthsbewegung, welche

*) Wer einen Affect durch heftiges Begehren oder Verabscheuen erklärt, der kann freylich die Verwunderung nicht bequem unter die Affecten rechnen; aber alsdenn sollte er auch, wenn er seiner Erklärung getreu bleiben wollte, die Freude davon ausschließen, welches doch von keinem Schriftsteller geschieht, welcher dem Cartesius Vorwürfe macht, daß er die Verwunderung unter die Gemüthsbewegungen rechnet.

che aus der lebhaften Vorstellung einer Sache entsteht, die unsre Erwartung übertrifft. Ist dieses unerwartete, welches einen so starken Eindruck auf uns macht, von der Beschaffenheit, daß dadurch zugleich die Empfindung von Schönheit und Vollkommenheit erregt wird, so nennt man diesen Affect auch **Bewunderung**; welcher Benennung man sich aber nicht zu bedienen pflegt, wenn das unerwartete von einer entgegengesetzten Beschaffenheit ist. Denn so sagt man wohl, daß man die außerordentliche Tugend des Socrates, die Schönheit einer Dame, und die große Tapferkeit eines Helden, aber nicht, daß man die außerordentliche Grausamkeit des Nero bewundre, sondern nur daß man sich über dieselbe verwundern müsse. Ein hoher Grad von Verwunderung wird **Erstaunen** genannt, und zwar vorzüglich in denjenigen Fällen, wo die Gründe der Sache, die uns in Verwunderung setzet, sehr verborgen sind. Denn man wird überhaupt bemerken, wenn man auf die vorkommenden Beyspiele genau Achtung giebt, daß die Größe unsrer Verwunderung nicht von der Größe und Wichtigkeit der bewunderten Sache, sondern von dem Grade unsrer Unwissenheit und von dem Grade unsrer Vermuthung abhängt. Je verborgner die Natur einer Sache uns ist, und je weniger wir gewisse Eigenschaften bey derselben vermuthen, desto größer wird unsre Verwundrung, welche den höchsten Grad erreicht, wenn sich dabey etwas befindet, das unsern Begriffen zu widersprechen scheint. Daher kömmt es, daß unwissende Leute sich weit öfter und viel stärker über die vorkommenden Gegenstände verwundern, als andre, welche sich

mehr

mehr Kenntnisse erworben haben. Diejenigen Wilden, die noch keine Europäer gesehen, und von ihren Künsten und Sitten noch nichts gehört hatten, wurden durch einen Flintenschuß, welcher keine Verwunderung mehr bey uns verursachen kann, in das größte Erstaunen versetzt; weil ihnen die Wirkung dieses mörderischen Werkzeugs unerklärlich war und ganz übernatürlich schien. Daher auch, nach der Erzählung einiger Reisenden, viele von ihnen niederfielen, und denjenigen Europäern, die eine Flinte oder Kanone abgefeuert hatten, göttliche Ehre erwiesen. Selbst in unsern Gegenden wird man noch täglich bemerken, daß sich einfältige oder gemeine Leute oft über die bekanntesten Dinge, wenn sie ihnen noch nicht bekannt sind, außerordentlich verwundern. Was für Erstaunen kann nicht ein electrischer oder magnetischer Versuch bey denjenigen hervorbringen, die in ihrem Leben noch nichts von den Wirkungen der Electricität und der magnetischen Kraft gehört haben, zumal wenn bey einem solchen Versuche die Einrichtung gemacht wird, daß die Zuschauer nichts von der Maschine sehen können, deren man sich zur Hervorbringung der electrischen und magnetischen Erscheinungen bedient!

§. 37.

Ich komme nunmehr zu der zweyten Classe der Gemüthsbewegungen, nehmlich zu denjenigen, welche in einer eigentlichen Begierde oder Verabscheuung bestehen, und die sich also in begehrende und verabscheuende abtheilen lassen, ob es gleich auch einige giebt, die theils in einem Begehren, theils in einem

Verab-

Verabscheuen bestehen, und die man daher als eine dritte Abtheilung dieser Classe von Affecten ansehen könnte. Zu den begehrenden Gemüthsbewegungen gehören die Liebe, das Mitleiden und die Sehnsucht. Das Wort Liebe bedeutet zwar bisweilen jedwedes Begehren einer Sache, so wie das Wort Haß, wenn man es in der weitern Bedeutung nimmt, jede Verabscheuung derselben. Wird aber die Liebe als ein Affect, und nicht als eine ruhende Neigung der Seele betrachtet, so versteht man dadurch ein heftiges Verlangen und Bestreben der Seele, sich mit einem angenehmen Gegenstande zu vereinigen, und seine Vollkommenheiten auf irgend eine Art zu genießen. Alles also, was eine vorzügliche Annehmlichkeit für uns hat, kann ein Gegenstand dieses Affects werden, welcher nicht blos durch die Vorzüge einer Person oder eines andern lebendigen Geschöpfs, sondern auch oft durch leblose Dinge erregt wird. Vorzüglich aber sind die Schönheit und die übrigen Vollkommenheiten des andern Geschlechts im Stande diesen Affect in einem sehr hohen Grade zu erzeugen, weil in diesem Falle nicht nur der vernünftige Trieb nach Vollkommenheit, sondern auch eine sehr heftige thierische Grundbegierde wirksam ist. Denn der erste Ursprung der Geschlechtsliebe, wie Sulzer *) sehr richtig bemerkt, liegt unstreitig in der blos thierischen Natur des Menschen; aber man müßte die bewundernswürdigen Veranstaltungen der Natur ganz verkennen, wenn man darinnen nichts höheres, als thierische Regungen entdeckte. Der wahre Beobachter bemer-

*) Allgem. Theor. der schönen Künste 3. Th. S. 167.

bemerket, daß diese Leidenschaft zwar ihre Wurzeln in dem Fleisch und Blut des thierischen Körpers hat, aber ihre Aeste hoch über der körperlichen Welt in der Sphäre höherer Wesen verbreitet, wo sie unvergängliche Früchte zur Reife bringt. Ob sie gleich in ihrer ersten Anlage eigennützig ist, zeuget sie doch in rechtschaffenen Gemüthern die edelsten Triebe der Wohlgewogenheit, der zärtlichsten Freundschaft und einer, alles eigene Interesse vergessenden Großmuth. Sie zielt im Grunde auf Wollust, und ist doch das kräftigste Mittel von der Wollust ab- und auf seligere Empfindungen zu führen; ist furchtsam und oft kleinmüthig, und kann dennoch der Grund des höchsten Muthes seyn; ist ein in ihrem Ursprung niedriges, schamrothmachendes Gefühl, und in ihren Folgen die Ursach einer wahren Erhöhung des Gemüths. So weit Sulzer, dessen Beschreibung gewiß niemand für übertrieben halten wird, der die Erfahrung zu Rathe ziehen will.

§. 38.

Das Mitleiden besteht in einer Art von Traurigkeit über das Unglück eines Andern, welche zugleich mit einem heftigen Verlangen und eifrigen Bestreben, die Umstände des Unglücklichen zu verbessern, verbunden ist. Der Gegenstand dieses Affects sind nicht blos diejenigen, die wir lieben, sondern auch oft solche Personen, die wir wegen ihrer Eigenschaften, oder wegen ihres Betragens gegen uns nicht lieben können. Vorzüglich wird das Mitleiden über das Unglück unsrer Feinde alsdenn rege, wenn wir sehen, daß sie entweder ganz unschuldig leiden, oder doch wenigstens weit

weit unglücklicher sind, als sie es verdienen. Ja es erstreckt sich nicht blos auf unsre Nebenmenschen, sondern auch oft auf unvernünftige Thiere. Es giebt Personen, denen es nicht nur unmöglich ist, einem Thiere das Leben zu nehmen, sondern die auch schon in den größten Affect gerathen, wenn sie nur ein Thier von einem andern umbringen sehen.

§. 39.

Die Sehnsucht ist ein heftiges Verlangen, welches aus der Vorstellung einer künftigen oder abwesenden Sache entsteht, die wir schon itzt gegenwärtig zu haben wünschen. Weil man nun in dergleichen Fällen die Idee der abwesenden Person oder Sache immer lebhaft zu erhalten sucht, welches ohne besondre Anstrengung der Seele nicht geschehen kann; so sieht man leicht die Ursach ein, warum diese Gemüthsbewegung, wenn sie einen merklichen Grad erreicht hat, mit einer Beunruhigung des ganzen Nervensystems verbunden ist, und sehr oft die gefährlichsten Folgen nach sich zieht. Dieses Verlangen nach künftigen oder abwesenden Dingen ist auch vielmals weit heftiger, als das Verlangen nach gegenwärtigen. So findet man z. E. sehr oft Personen, welche die heftigste Sehnsucht nach ihren abwesenden Anverwandten haben, ohngeachtet sie sich mit ihnen niemals vertragen, wenn sie ihre tägliche Gesellschaft genießen; welches blos daher kömmt, weil man sich von einem abwesenden Gegenstande, der uns nicht gleichgültig ist, gemeiniglich nur die gute Seite desselben vorstellt, und an seine unangenehmen Eigenschaften, denen man bey seiner Gegenwart ausgesetzt

ist,

ist, nicht zu denken pflegt. Die Sehnsucht nach dem Vaterlande, von welchem uns das Schicksal entfernt hat, wird Heimweh, und die Sehnsucht nach den Annehmlichkeiten einer Speise Lüsternheit genannt.

§. 40.

Unter den verabscheuenden Gemüthsbewegungen sind vorzüglich der Haß, der Eckel, die Furcht und der Zorn merkwürdig. Der Haß, welcher der Liebe entgegengesetzt ist, besteht in einem eifrigen Bestreben der Seele, einen Gegenstand, dessen Eigenschaften ihr unangenehm sind, von sich auf alle Art zu entfernen. Einige Schriftsteller erklären zwar diesen Affect durch das Vergnügen über eines andern Unglück, (gaudium ob alterius infelicitatem) und halten dafür, daß mit dem Hasse beständig ein heftiges Bestreben verbunden sey, demjenigen, den man hasset, Schaden zu thun. Allein sowohl der Sprachgebrauch, als auch die Erfahrung sind dieser Erklärung des Hasses zuwider. Nach dem Sprachgebrauch nennt man das Vergnügen über das Unglück eines andern Schadenfreude, nicht Haß, und aus der Erfahrung weiß man, daß zwar beyde sehr oft, aber doch nicht allezeit mit einander verbunden sind, und daß man oft einen Menschen hasset, ohne ein Verlangen nach seinem Unglück zu empfinden. Der Tugendhafte hasset den Lasterhaften, wiefern er lasterhaft ist; aber er sucht ihm nicht Schaden zu thun, sondern ihn vielmehr auf beßre Wege zu bringen, und also dadurch sein Glück zu befördern. Ja sehr oft ist das Unglück desjenigen, den man hasset, die Ursache einer Verminderung oder gänzlichen Ver-

nichtung des Hasses; welches unmöglich statt finden könnte, wenn die Freude über das Unglück der gehaßten Person von dem Hasse selbst unzertrennlich wäre, oder das Wesen dieser Gemüthsbewegung ausmachte.

§. 41.

Mit dem Hasse ist der Eckel einigermaaßen verwandt, und kann auch als eine Gattung desselben angesehen werden, wenn man das Wort Haß nicht in der engsten Bedeutung nimmt, nach welcher es sich blos auf Personen bezieht; denn der Eckel besteht in einer heftigen Verabscheuung eines uns unangenehmen sinnlichen Gegenstandes, den wir entweder wirklich empfinden, oder zu empfinden scheinen. Einige Dinge sind uns schon von Natur so zuwider, daß wir kaum einige Augenblicke ihre Gegenwart dulden können. Vorzüglich pflegen die Widrigkeiten des Geschmacks, des Geruchs und des Gesichts diese Gemüthsbewegung hervorzubringen. Der Eckel aber wird nicht nur durch die unmittelbare Empfindung des widrigen oder eckelhaften Gegenstandes selbst, sondern auch sehr oft blos durch die Vorstellung einer ähnlichen oder einer solchen Sache erweckt, die nach den Gesetzen der Einbildungskraft und vermittelst der so genannten Association der Ideen plötzlich eine lebhafte Vorstellung der abwesenden eckelhaften Sache in uns erregt. Denn so empfinden z. E. viele Personen nicht nur einen sehr heftigen Eckel bey dem Anblick eines mit der Krätze behafteten Menschen, sondern sie gerathen auch schon alsdenn in diesen Affect, wenn sie die Beschreibung eines solchen

Kranken anhören müssen, oder wenn sie ein Bild sehen, das einige Aehnlichkeit mit einem krätzigen Menschen hat. Diesen Eckel aber, welcher auf Vorstellungen der Seele beruhet und ein wirklicher Affect ist, muß man nicht mit dem Ueberdruß verwirren, welcher aus dem gar zu oft wiederhohlten Genuß einer Sache, oder aus dem kränklichen Zustande des Körpers entsteht, und ebenfalls Eckel genannt wird. Denn diese Art von Eckel, oder der Ueberdruß besteht nicht in einer affectenartigen d. i. heftigen, durch gewisse Ideen der Seele verursachten Verabscheuung, sondern nur in einem durch beständige Einförmigkeit, oder durch Krankheit geminderten Vergnügen an einer Sache. So wird z. E. der Honig im Fieber, oder nach einem allzuhäufigen Genuß vielen Menschen eckelhaft, denen er sonst eine sehr angenehme Speise war; welches aber nicht daher kömmt, weil sie sich nunmehr andre Vorstellungen von dem Honige machen, sondern weil der Zustand ihrer Werkzeuge des Geschmacks durch die Krankheit, oder durch den häufigen Genuß des Honigs verändert worden ist.

§. 42.

Die **Furcht** ist ein hoher Grad der Verabscheuung eines nahen Uebels, zu dessen Abwendung man keine hinlänglichen Mittel kennt, oder sich nicht Kräfte genug zutrauet. Dieser letzte Zusatz ist in der Erklärung der Furcht nicht überflüßig, ob er gleich von vielen Schriftstellern weggelassen wird. Denn man findet oft Beyspiele, wo eine heftige Verabscheuung eines nahen Uebels vorhanden ist, und doch dabey derjenige Affect nicht bemerkt wird, den man Furcht zu

zu nennen pflegt. Z. E. ein tapferer General, der ein wohlgeübtes und heldenmüthiges Kriegsheer anführt, wird zwar das Uebel, welches seinem Vaterlande von einer herannahenden zahlreichen feindlichen Armee bevorsteht, heftig verabscheuen; aber man wird ihm deswegen keine Furcht zuschreiben, wenn er sich und seinen Soldaten Kräfte genug zutraut, diese Gefahr entweder gänzlich abzuwenden, oder zu vermindern. Darinnen kömmt also der tapfre oder muthige Mann mit dem furchtsamen überein, daß sie beyde ein bevorstehendes Uebel verabscheuen; hingegen darinnen sind sie von einander unterschieden, daß der erstre sich hinlänglicher Kräfte bewußt ist, das drohende Uebel aus dem Wege zu schaffen, oder zu schwächen, der andre hingegen sich hierzu nicht Stärke genug zutraut, und sich die Gefahr viel größer vorstellt, als sie wirklich ist. Eine sehr plötzlich entstehende Furcht wird **Schrecken**, und ein hoher Grad von Schrecken **Entsetzen** genannt. Entsteht das Schrecken durch die jählinge Vorstellung einer leichten Möglichkeit von einer Höhe herabzustürzen, so erhält es den Namen **Schwindel**, welcher aber mit der Krankheit, die eben diesen Namen führt, nicht verwechselt werden muß. Nimmt die Furcht dergestalt zu, daß man sich ein sehr nahes Uebel als etwas vorstellt, dessen Abwendung alle Kräfte der menschlichen Natur übersteiget, so wird sie zur **Verzweiflung**, welche also der höchste Grad von Furcht ist. Einige geringere Grade der Furcht haben ebenfalls besondre Namen bekommen. So wird z. E. die aus dem Bewußtseyn eigner Fehler oder Schwachheiten entstehende Furcht vor Schande oder Verachtung

Schaam genannt. Die ungegründete Furcht, von andern betrogen zu werden, heißt Argwohn, und wenn sie gegründet ist, Mißtrauen u. s. f.

§. 43.

Der Zorn besteht in einer heftigen Verabscheuung eines zugefügten Unrechts, die zugleich mit einem Bestreben verbunden ist, den fernern Beleidigungen Einhalt zu thun. Das zugefügte Uebel kann entweder in der Uebertretung einer wirklichen Schuldigkeit, oder blos in der Verhinderung unsrer Absichten bestehen; daher pflegen einige Schriftsteller diesen Affect in den reinen und unreinen Zorn einzutheilen. Nehmlich durch den reinen Zorn verstehen sie die Verabscheuung einer übertretenen Schuldigkeit, durch den unreinen aber denjenigen Zorn, welcher blos eine verhinderte Absicht zum Grunde hat. So würde man z. E. demjenigen, der von einem andern muthwilliger Weise verwundet worden wäre, und deswegen zürnte, einen reinen, demjenigen aber, welcher dadurch in diesen Affect geriethe, weil der andre das von ihm gesuchte Amt erhalten hätte, einen unreinen Zorn zuschreiben. Ein hoher Grad von Zorn heißt Grimm oder Wuth, ein geringer Grad hingegen Unwille oder Verdruß, welcher auch den Namen Aergerniß bekömmt, wenn er in seinem freyen Ausbruch verhindert wird. Aergerniß über das Glück eines andern, welches wir besser zu verdienen glauben, wird Neid oder Mißgunst genannt. Entsteht der Zorn aus der Vorstellung, daß uns ein anderer eine geliebte Person untreu zu machen sucht, so pflegt man ihm den Namen Eifersucht zu geben.

§. 44.

Unter die Gemüthsbewegungen, welche theils in einem Begehren, theils in einem Verabscheuen bestehen, und worunter man auch noch den vorhergehenden Affect rechnen könnte, gehören vorzüglich die Rachbegierde und die Reue. Die Rachbegierde besteht in einem heftigen, mit der Verabscheuung einer zugefügten Beleidigung verbundnen Verlangen, dem andern, welcher uns beleidiget hat, wieder Schaden zuzufügen, und sich an seinem Leiden zu ergötzen. Verschiedne Moralisten halten diese Gemüthsbewegung für eine wesentliche Eigenschaft oder Folge des Zorns; welcher Meynung aber die Erfahrung nicht günstig ist. Denn ob man gleich täglich Beyspiele siehet, wo Zorn und Rachbegierde mit einander vereiniget sind, so giebt es doch auch Fälle, wo man einen heftigen Zorn ohne die geringste Begierde nach Rache bemerket. Es scheint, daß man die Begierde, sich demjenigen, der uns beleidiget, zu widersetzen und den fernern Beleidigungen Einhalt zu thun, welche allemal mit dem Affect des Zorns verbunden zu seyn pflegt, und das Verlangen dem Beleidiger auch alsdenn, wenn keine Vertheidigung mehr nöthig ist, Schaden zuzufügen und sich an seinem Unglück zu ergötzen, worinnen das Wesentliche der Rachbegierde besteht, mit einander vermengt habe. Ein kleines Beyspiel wird diesen Unterschied noch deutlicher machen. Gesetzt, es würde jemand von einem bösen Buben auf der Straße mit einem mörderischen Gewehre angefallen, und er vertheidigte sich durch Hülfe seines Degens so lange, bis er den Bösewicht entwaffnet und zur Flucht genöthiget hätte, so würde

man

man ihm, wenn er nichts weiter gegen diesen bösen Buben unternähme, zwar einen gerechten Zorn, aber keine Rachbegierde zuschreiben. Hingegen wenn ein andrer, welchem eben dieses begegnete, an der Ueberwindung und Flucht seines Feindes sich nicht begnügte, sondern ihn überall aufsuchte, und nachdem er ihn gefunden hätte, auf das empfindlichste züchtigte und nun triumphirend verkündigte, daß er sein Müthchen an dem Bösewicht gekühlt habe; so würde er von jedermann rachgierig genannt werden.

§. 45.

Die **Reue** besteht in einer heftigen Verabscheuung einer begangenen Handlung und in einem eifrigen Verlangen, diese Handlung ungeschehen machen zu können, oder die Folgen davon zu verbessern. Der Gegenstand der Reue ist übrigens nicht allezeit ein Verbrechen, oder eine andre moralisch böse That, sondern auch oft eine an und für sich löbliche Handlung, und bisweilen sogar eine wirkliche Tugend. Denn so bereut man z. E. nicht nur das Unrecht, welches man andern zugefügt, und die Fehler, deren man sich sonst schuldig gemacht, sondern auch bisweilen die Wohlthaten, die man einem andern erzeigt, und den Fleiß, den man auf etwas verwendet hat, wenn der Erfolg dieser Handlungen unsern Absichten nicht gemäß ist, oder wenn wir unterdessen unsre Absichten geändert haben. Aus dieser Ursache würde die, auch von andern Schriftstellern angenommene, Erklärung des seligen Walchs zu enge seyn, der in seinem philosophischen Lexicon die Reue denjenigen Affect des menschlichen Gemüths nennt, da man über

seine bösen und thörichten Thaten eine Traurigkeit empfindet, und wünschet, daß sie nicht geschehen wären; man müßte denn durch thörichte Thaten auch die überflüßigen und überhaupt diejenigen Handlungen verstehen, deren Erfolg zufälliger Weise mit unsern Absichten und Wünschen nicht übereinstimmet. So bereut z. E. ein Straßenräuber das Mitleiden, welches ihn bewogen hatte, dem Beraubten das Leben zu lassen, wenn er hernach durch ihn verrathen wird, weil er diese an und für sich löbliche Handlung, deren Folgen seinen Wünschen nicht gemäß sind, als eine Thorheit betrachtet.

Viertes Capitel.

Von der Freyheit des menschlichen Willens.

§. 46.

Wenn wir die Natur der menschlichen Handlungen untersuchen, und wenigstens nur dasjenige erwägen, was uns die Erfahrung lehret, so werden wir folgenden sehr merklichen Unterschied derselben wahrnehmen. Einige sind von der Beschaffenheit, daß es nicht in unsrer Gewalt steht, ob wir sie unternehmen wollen oder nicht; z. E. die Bewegung des Herzens, der Kreislauf des Bluts und die Verdauung des Magens. Dergleichen Handlungen pflegt man daher **nothwendige**, bisweilen auch **natürliche** Handlungen zu nennen. Andre hingegen hängen von unserm Willen ab, und können von uns eben so leicht unterlassen, als unternommen werden. Daß

ich

ich mich itzt niedergesetzt habe und schreibe, ist keine solche Handlung, als wie die Bewegung der Schlagadern und die Verdauung des Magens. Es steht völlig in meiner Gewalt, ob ich sitzen bleiben, oder aufstehen und herumgehen, ob ich schreiben, oder etwas anders vornehmen will. Diese letztern, von unserm Willen abhängenden Handlungen werden freye oder **moralische** Handlungen, und diejenige Fähigkeit unsrer Seele, wodurch dergleichen Handlungen möglich sind, die **Freyheit** des menschlichen Willens genannt, welche noch eine genauere Betrachtung verdient, zumal da von vielen Schriftstellern sogar ihr Daseyn bestritten wird.

§. 47.

Vor allen Dingen wollen wir also dasjenige in Erwägung ziehen, was in uns vorgeht, wenn unsre Seele eine freye Handlung unternimmt. Es geschieht, wie bekannt, nichts in der Welt ohne eine zureichende Ursache. Es muß daher auch eine freye Handlung allemal eine zureichende Ursache haben, deren man sich nur nicht allemal deutlich bewußt ist. Ich werde z. E. itzt aufhören zu schreiben und spazieren gehen. Die Ursache von diesem freyen Entschlusse ist folgende Betrachtung. Ich bemerke, daß die Sonnenhitze abgenommen hat und die Witterung überhaupt zum Spatziergehen sehr bequem geworden ist; ich erinnere mich dabey an die Ermahnung des Arztes, das viele Sitzen zu fliehen, und den Körper so oft, als möglich, in freyer Luft zu bewegen. Ich finde zwar nach fernerer Ueberlegung, daß es auch sehr nützlich wäre, wenn ich das Spatzierengehen unterließe,

terließe, und meine Arbeit fortsetzte. Allein wenn ich den Vortheil, welcher aus der Erhaltung der Gesundheit entsteht, mit dem Vortheile vergleiche, welcher durch die Fortsetzung dieser Arbeit befördert werden kann, so finde ich, daß der erste Vortheil den andern an Wichtigkeit weit übertrifft, und daß es also besser seyn würde, eine Bewegung in der freyen Luft vorzunehmen, als die angefangene Arbeit itzt fortzusetzen. Diese Vorstellung nun bewegt meinen Willen zu dem Entschluß, meine Arbeit zu unterbrechen und einen Spatziergang vorzunehmen.

§. 48.

Wer das itzt angeführte und ähnliche Beyspiele nur mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, der wird sich leicht einen Begriff von der Art und Weise, wie die Freyheit wirket, machen können. Er wird gar leicht von der Unrichtigkeit einer sonst und auch zum Theil itzt noch sehr gewöhnlichen Meynung überzeugt werden, nach welcher dem Willen eine völlige Gleichgültigkeit gegen widersprechende Dinge beygelegt, und die Freyheit ein Vermögen genannt wird, aus zwey einander entgegengesetzten Dingen in jedem Falle das eine sowohl, als das andre zu wählen. Er wird finden, daß unsre Seele, ehe sie eine Handlung unternimmt, sich zuerst das Angenehme und Unangenehme, das Nützliche und Schädliche nebst den Folgen dieser Handlung vorstellt, hernach diese Vorstellungen, welche man **Bewegungsgründe** zu nennen pflegt, mit einander vergleicht, und alsdenn dasjenige wählt, was der Verstand für das beste hält. Eine jede freye Handlung setzt also Bewegungsgründe

und eine Vergleichung derselben voraus. Nur geschieht diese Vergleichung bisweilen so schnell und so flüchtig, daß man sich derselben nicht allemal genau bewußt ist; daher unachtsame Personen leicht auf die Gedanken gerathen, daß keine solche Vergleichung vorhergegangen sey.

§. 49.

Wie verhält sich aber die Seele alsdenn, wird vielleicht mancher von meinen Lesern fragen, wenn die Bewegungsgründe zu den verschiednen Handlungen, zwischen denen sie wählen soll, einander völlig gleichgelten? Diese Frage ist von den moralischen Schriftstellern schon sehr oft, aber nicht immer auf einerley Art beantwortet worden. Einige halten dafür, daß ein solcher Fall, wo eine völlige Gleichheit der Bewegungsgründe zu verschiednen Handlungen statt fände, gar nicht vorkommen könne, und daß die Seele, wenn er ja vorkäme, alsdenn gar keine von diesen Handlungen unternehmen würde. Andre hingegen behaupten das Gegentheil, nehmlich daß ein solcher Fall nicht nur möglich sey, sondern daß auch alsdenn die Seele jede von diesen Handlungen, wozu gleiche Bewegungsgründe vorhanden sind, unternehmen könne, weil eben das Wesen der Freyheit in dem Vermögen der Seele, sich selbst bey ihren Handlungen zu bestimmen, bestehe. Und es ist nicht zu leugnen, daß diese letztere Meynung mit der Erfahrung am besten übereinstimmt, auch sonst weit weniger Schwierigkeiten, als die erste, unterworfen ist. Um meine Leser hiervon zu überzeugen, will ich nur ein einziges Beyspiel anführen und zugleich ein solches

wählen,

wählen, welches ein jeder selbst ohne große Mühe wird prüfen können. Man setze, es käme jemand, der nothwendig 50 Thaler brauchte, zu einem wohlhabenden Freunde, mit der Bitte, ihm diese Summe zu leihen, und dieser legte ihm zwey gleich große Paquete vor, mit der Versicherung, daß in jedem 50 Thaler, Sächsische Viergroschenstücke, enthalten wären, und daß er sich eins davon wählen sollte. Was würde nun in diesem Falle der erstre thun? Würde er wohl beyde Paquete liegen lassen, weil er zu der Wahl des einen eben so viel Bewegungsgründe, als zu der Wahl des andern hätte? Gewiß nicht! Denn ich setze voraus, daß er nothwendig Geld braucht. Will man etwa sagen, daß er nach dem nächsten Paquete greifen würde, so antworte ich, daß man ja die Paquete in eine solche Lage bringen könne, in welcher es ihm nicht möglich seyn wird, einen Unterschied in ihrer Entfernung zu bemerken. Spricht man ferner, daß er vielleicht dasjenige Paquet wählen würde, welches ihm am meisten in die Augen fiele, so antworte ich wiederum, daß es ja auch leicht sey, die Paquete in dem äußerlichen Ansehen, und überhaupt in allen übrigen Umständen so weit einander gleich zu machen, daß von dem wählenden kein Unterschied bemerkt werden könne. Denn obgleich hier und in andern dergleichen Fällen eine vollkommne Gleichheit und Aehnlichkeit nicht möglich wäre, so würde doch diese noch übrige Ungleichheit oder Unähnlichkeit, die der wählende nicht bemerken könnte, in seine Wahl nicht den geringsten Einfluß haben. Aus dieser und aus ähnlichen Erfahrungen erhellt also, daß die Seele auch in den Fällen, wo zu der

einen

einen Handlung eben dieselben Bewegungsgründe, als zu einer andern, vorhanden sind, eine von diesen Handlungen unternehmen könne. Die Freyheit scheint also das Vermögen der menschlichen Seele zu seyn, nach vorhergegangener Ueberlegung und Vergleichung der Bewegungsgründe dasjenige zu wählen, was ihr der Verstand als das beste vorstellt, und bey völliger Gleichheit der Bewegungsgründe sich selbst bey ihren Handlungen zu bestimmen.

§. 50.

Ich weiß wohl, was einige wider diese Erklärung der Freyheit einwenden werden. Man wird sich auf einen Hauptgrundsatz der menschlichen Vernunft, nehmlich auf den Satz vom zureichenden Grunde berufen. Man wird sagen, daß etwas ohne Ursache, ohne zureichenden Grund geschehen müßte, wenn die Seele eine von zwey Handlungen, wozu sie völlig einerley Bewegungsgründe hätte, wählen könnte. Hierauf antworte ich: wenn alles seinen zureichenden Grund, in der strengsten Bedeutung dieses Ausdrucks, haben soll, was hat Gott für einen zureichenden Grund? Die Antwort auf meine Frage wird ohne Zweifel diese seyn: Gott hat den zureichenden Grund seines Daseyns in sich selbst. Gut! So antworte ich auch auf den vorigen Einwurf wider die gegebene Erklärung: die Freyheit hat ihren zureichenden Grund in sich selbst. Das will so viel sagen: Gleichwie man nicht weiter nach einer Ursache fragen kann, wenn man in seinen Betrachtungen sich bis zu dem höchsten Wesen erhoben hat, indem dasselbe vermöge seiner Natur von keinem andern Wesen

sen abhängen kann, eben so läßt sich auch, wenn von der höchsten oder vollkommensten Fähigkeit der Seele die Rede ist, keine andre Ursache von ihrer Thätigkeit, als die Natur derselben, angeben. Wir wählen eine von zwey Handlungen, wozu einerley Bewegungsgründe vorhanden sind, weil die Natur der menschlichen Freyheit eben in der Fähigkeit besteht, auch in solchen Fällen handeln zu können. Will man sich alle Handlungen der Seele, wie die Bewegungen einer Maschine vorstellen, und das Gefühl der Freyheit für eine Täuschung erklären; will man diejenigen, welche dieses Gefühl für keine Täuschung halten, nach dem Beyspiel des Spinosa, mit einem in die Höhe geworfenen Steine vergleichen, der bey seinem Fluge durch die Luft, wenn er die Kraft zu denken hätte, sich einbilden würde, daß er sich selbst aus eigner Kraft bewegte: so erwäge man einmal, was für irrige Sätze aus dieser Vorstellungsart folgen würden. Die moralischen Handlungen der Menschen müßte man alsdenn für eben so nothwendig, als die Bewegungen einer Maschine halten; die Tugend würde blos ein glücklicher Umstand, und das Laster ein Unglück seyn, keines von beyden muß uns also zugerechnet werden können. Nun fragt sichs also: wollen wir lieber diese höchst schädliche Folgerungen einräumen, und unserm Gefühl widersprechen, um der Allgemeinheit eines philosophischen Grundsatzes nicht Eintrag zu thun, oder vielmehr den Grundsatz, wo es nöthig ist, etwas einschränken und ihn der Erfahrung gemäß bestimmen? Es ist wohl billiger, daß wir unsre Grundsätze und Theorie durch die Erfahrung berichtigen, als daß

wir Erfahrungen leugnen oder für eine Täuschung erklären, wenn sie der angenommenen Theorie zu widersprechen scheinen. Freylich bleiben immer noch Schwierigkeiten in dieser Materie übrig, die auch der Fleiß der scharfsinnigsten Männer nicht völlig hat heben können, und die sich vielleicht von uns niemals werden heben lassen; weil diese Materie eine von den Grenzen des menschlichen Verstandes ausmacht. Es wäre daher zu wünschen, daß jeder Liebhaber der Philosophie dieser Schwierigkeiten beständig eingedenk wäre, und dasjenige genau überlegte, was der scharfsinnige Uebersetzer von Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie in einer Anmerkung erinnert. Diese Anmerkung enthält so viel lesenswürdiges, daß ich nicht unterlassen kann, sie, ohngeachtet ihrer Länge, ganz herzusetzen.

§. 51.

„Alle unsre Theorien *) sind Empfindungen, die wir entwickeln. Alle unsre Schwierigkeiten entstehen, wenn die Empfindungen, deren wir uns klar bewußt sind, dennoch in ihrer Entwicklung mit einander zu streiten scheinen. Welches sind denn also die Empfindungen, die bey der Lehre von der Freyheit zum Grunde liegen; und welches sind diejenigen, welche die Schwierigkeit machen? Wir haben bey den Handlungen des Menschen, außer der Empfindung von Nützlichkeit und Schädlichkeit, noch die Empfindung von Verdienst und Schuld. Die erste Empfindung haben wir sonst noch bey vielen Dingen außer dem Menschen;

*) S. 290 u. f.

Menschen; die letzte Empfindung haben wir bey keinem. Was hat also der Mensch eignes, was weder die Maschine, noch das Thier hat, warum er allein gelobt und getadelt werden kann? Der Unterschied zwischen der Maschine und dem lebendigen Wesen soll in den Schulen das Wort Spontaneität, und den Unterschied zwischen dem Thiere und dem Menschen soll das Wort Freyheit ausdrücken. Jeder dieser beyden Unterschiede ist doppelt; der eine ist deutlich und leicht, der andre dunkel und schwer.

1) Die Maschine wirkt, weil sie so gestoßen wird; das Thier handelt, weil es die Sache so empfindet; der Mensch, weil er sie so denkt. Will ich die Wirkung der Maschine ändern, so muß ich ihr einen andern Stoß geben; will ich die Handlung des Thieres ändern, so muß ich ihm andre Objecte darstellen; will ich die Handlung des Menschen ändern, so muß ich ihn anders denken lehren. Dieß sagt Basedow, wenn er die Freyheit die Veränderlichkeit des Willens durch moralische Mittel nennt. Lob und versprochne Belohnung gehört nur für den Menschen, denn es sind bloße Ideen; unmittelbare Belohnung und Strafe gehört auch für das Thier, denn es sind Empfindungen; Ziehen und Stoßen gehört für die Maschine.

2) Die Maschine ist nur ein Werkzeug, ein andrer wirkt durch sie; um deswillen wird, wenn sie etwas nützliches hervorbringet, nicht sie, sondern der Künstler als der Urheber angesehen, und nur der Urheber wird gelobt. Das Thier ist ein Sklave, und wirkt durch seine eigne Kraft; aber die Anwendung

dieser Kraft ist ihm vorgeschrieben, durch die Natur seines Körpers, und die Gegenwart der äußern Objecte. Der Mensch ist der wahre Urheber dessen, was er thut; aus ihm kömmt die Kraft, welche wirkt; von ihm kömmt die Richtung, welche er dieser Kraft giebt. Dieß also soll dieser zweyte Unterschied seyn; der Mensch ist eine erste Quelle von Thätigkeit; das Thier ist nur eine abgeleitete; die Maschine ist gar keine.

Dieser Unterschied führt auf Schwierigkeiten, wenn er mit dem ersten verglichen wird. Denn wenn in der Natur der Handlungen kein andrer Unterschied ist, als daß der Mensch denkt, und sich die Natur der Sachen vorstellt, das Thier hingegen blos empfindet, und die Phänomene derselben sieht: was kann alsdenn in dem Ursprunge der Handlungen für ein weitrer Unterschied seyn, als daß die Kraft des Thieres bestimmt wird durch die körperlichen Empfindungen, und die Kraft des Menschen durch die geistigen Vorstellungen? Also wird der Mensch nur in so fern freyer seyn, als das Thier, in so fern die Vorstellungen des Verstandes unabhängiger sind, als die Empfindungen des Körpers? Sind sie dieses nun wirklich? — Die sinnlichen Empfindungen sind unmittelbare Folgen von dem Bau des Körpers und den Eigenschaften der Dinge, die ihn berühren; hier ist gleich das erste Glied der Kette, woran die Handlungen des Thiers hängen, außer dem Thiere. — Die geistigen Vorstellungen sind Folgen eines vorhergegangenen Nachdenkens; dieses Nachdenken ist die Folge eines vorhergegangenen Entschlusses die Sache

zu untersuchen; dieser Entschluß ist die Folge neuer Vorstellungen; und so zurück, scheint es, muß ich zuletzt auf Vorstellungen kommen, die mein Nachdenken nicht hervorgebracht hat; die also in der Natur meines Geistes, meines Körpers, oder der Umstände liegen. Die Kette ist also hier lang, an welcher meine gegenwärtige Handlung hängt; sie geht lange innerhalb meiner selbst, und innerhalb meiner eignen Handlungen und Vorstellungen fort; aber endlich endigt sie sich doch mit einem Gliede, das außer mir liegt, nehmlich mit dem Wesen, das meine ursprüngliche Natur gebildet hat, oder mit der Ordnung und der Reihe der Dinge, unter die ich gesetzt worden bin.

Dieß ist nun eben die Schwierigkeit. Die eine Empfindung sagt mir: ich handle nach Vorstellungen; und eben darinn besteht meine Tugend, daß ich durch die Vorstellungen des Guten angetrieben werde, es zu bewirken. Die menschliche Natur weiß von keiner andern Entstehung der Begierden, und die Natur der Tugend läßt keine andre zu. Denn eine gute, d. h. eine nützliche Handlung, wenn sie nicht grade um der Bewegungsgründe dieses Nutzens willen geschieht, ist nicht mehr Tugend. Eine andre Empfindung sagt mir: ich bin selbst der Urheber meiner Handlungen; und ich bin nur in so fern tugendhaft, als ich Urheber des Guten bin, was ich thue. Ich bin aber nur Urheber, wenn meine Handlung von nichts außer mir abhängt; also auch von meinen eignen Vorstellungen nicht; denn diese hängen zuletzt selbst von Dingen außer mir ab.

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, hat ein Theil der Philosophen bloß die erste Empfindung sammt ihrer Theorie angenommen, und die andre Empfindung gänzlich als eine Illusion verworfen; das sind die eigentlichen Fatalisten. Ein andrer Theil, worunter scharfsinnige und rechtschafne Männer von jeher gewesen sind, hat sich bloß an die letzte Empfindung gehalten, und die erste entweder nicht bedacht, oder für trüglich gehalten. Dieß sind die, welche die Freyheit der Gleichgültigkeit *) annehmen. Ein dritter Theil hat beyde Empfindungen zugegeben, (und wer wollte sie leugnen, der auf sich selbst Acht gegeben hat?) und hat ihre Theorien zu vereinigen gesucht. Aber wie ist dieß möglich? Sollen unsre Handlungen ganz unabhängig seyn, so müssen sie es auch von unsern eignen Vorstellungen seyn; denn diese sind zuletzt selbst abhängig. Sollen unsre Handlungen gut seyn, so müssen sie nach Gründen geschehen; so müssen sie von den Ideen abhängen, die diese Gründe in sich enthalten.

Wenn ich schon in der Versammlung dieser, durch die Zahl und das Ansehn ihrer Glieder ehrwürdigen Partheyen, eine Stimme hätte, so würde ich zu ihnen sagen: lassen sie uns keine unsrer Empfindungen leugnen, weil wir sie nicht zu erklären wissen; aber

*) Die Freyheit der Gleichgültigkeit, welche von einigen auch die vollkommne Freyheit genannt wird, (libertas indifferentiae s. aequilibrii) ist diejenige, vermöge welcher wir eine Handlung eben so leicht unternehmen, als unterlassen können.

aber vor allen Dingen lassen sie uns keine unsrer Mitbrüder verdammen, weil sie unter zwey Empfindungen, die sich in der Theorie nicht vereinigen lassen, einer andern, als wir, den Vorzug geben. Es giebt einen Punct der Vereinigung, der gewiß und unschätzbar ist. Wir alle glauben das Daseyn der Tugend. Dieser Glaube ist früher als alle Systeme. Er hat sie erst hervorgebracht; um ihn zu rechtfertigen, haben wir sie erfunden. Die Heftigkeit des Streits selbst ist aus dem Eifer für diejenige Sache entstanden, in welcher alle übereinkommen.

Die Empfindung, daß eine Handlung tugendhaft sey, enthält zwey Begriffe: den Begriff, daß sie in gewisser maßen unabhängig, und den, daß sie gut sey. Die Entwicklung des ersten ist unmöglich; die Entwicklung des andern ist leicht. Soll ich diese Theorie aufgeben; soll ich jenes Gefühl leugnen? Keines von beyden. Ich soll gestehn, daß Tugend und Glück verschieden sey, aber daß ich diese Verschiedenheit nicht vollkommen zu erklären wisse. Diese Empfindung, so dunkel sie ist, werde ich heilig behalten, weil sie die Empfindung des menschlichen Geschlechts ist. Aber auf der andern Seite soll ich die Gründe meiner Handlungen so weit untersuchen, als ich kann; denn dieß ist das einzige Mittel mich zu bessern. Die Untersuchung von der Unabhängigkeit meiner Handlungen, gesetzt auch, sie wäre nicht fruchtlos, dient höchstens zu nichts, als mir die Natur der Tugend zu erklären; aber die Untersuchung der Ursachen meiner Handlung dient dazu, mir zum Besitz der Tugend zu verhelfen. Ich weiß nicht, wie

ich frey bin; aber ich weiß, wie ich vollkommen seyn soll.“

§. 52.

Wir wollen uns also mit diesem würdigen Schriftsteller an der Wissenschaft, daß wir frey sind, begnügen, ohne uns in die zu schwere Untersuchung, wie wir frey sind, einzulassen, da sie auch den scharfsinnigsten Philosophen bisher noch nicht vollkommen geglückt ist. Herr Prof. Ehlers in Kiel, dem jeder Kenner einen ansehnlichen Rang unter den itzt lebenden Philosophen in Deutschland einräumt, hat fast dreyßig Jahre hindurch über diese Lehre ernstlich nachgedacht, alles, was dieselbe betrifft, fleißig bemerkt, und das Resultat seiner vieljährigen Bemerkungen und seines Nachdenkens der Welt in einer sehr wohlgeschriebenen Abhandlung *) vorgelegt. Hat er aber alle, von vorhergehenden Schriftstellern noch übrig gelassenen Schwierigkeiten in dieser Materie gehoben? Diese Frage wird wohl niemand bejahen, der die Sache unpartheyisch prüfen will und prüfen kann, und noch nicht zu sehr von seinem System eingenommen ist. Wer wollte aber diesem gelehrten Verfasser, der alles gethan hat, was er thun konnte, deswegen einen Vorwurf machen, und nicht vielmehr den Erfolg seiner Untersuchungen als einen neuen Beweiß anse-

*) Sie führt den Titel: Ueber die Lehre von der menschlichen Freyheit, und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freyheit zu gelangen, von Martin Ehlers, Prof. der Phil. zu Kiel. Dessau in der Buchhandlung der Gelehrten 1782.

hen, daß der menschliche Verstand zu schwach seyn müsse, die in der Lehre von der Freyheit des Willens noch übrig gebliebenen Schwierigkeiten völlig zu heben? Was ist es auch Wunder, daß uns in dieser Materie noch Dunkelheiten übrig bleiben, da es uns in andern, weit leichtern Materien noch nicht geglückt ist, eine vollkommne Wissenschaft zu erlangen! Wer kann sich wohl rühmen, daß er nur von denjenigen Körpern, die er täglich vor Augen hat, und mit denen er tausendfältige Versuche anstellen kann, eine vollkommne Kenntniß besitze, und im Stande sey, von allen ihren Wirkungen und Erscheinungen die wahre Ursache anzugeben? Welcher Naturforscher hat wohl die Ursache der Elasticität und der Schwere der Körper auf eine überzeugende Art erklärt? Wem ist es aber wohl in Sinn gekommen, das Daseyn und den Nutzen dieser Eigenschaften der Körper deswegen zu leugnen, weil er die Ursache derselben nicht hinlänglich erklären und aus seinen bekannten Grundsätzen herleiten kann? Diejenigen, welche die Freyheit leugnen, oder welches eben so viel ist, dieselbe auf eine solche Art erklären, welche die Möglichkeit wirklich freyer Handlungen aufhebt, pflegen doch im gemeinen Leben niemals ihren Grundsätzen völlig gemäß zu handeln; woraus sich schließen läßt, daß sie entweder selbst an der Wahrheit dieser Grundsätze zweifeln, oder doch wenigstens nicht zu allen Zeiten vollkommen davon überzeugt seyn müssen. Der vorige Ordinarius der Leipziger Juristenfacultät, Herr Hofr. Hommel, behauptete in einer öffentlichen Schrift, die er im Jahr 1770 unter dem Namen Alexander

von

von Joch *) herausgab, die Nothwendigkeit aller unsrer moralischen Handlungen im strengsten Verstande der Fatalisten. Nach seiner Meynung ist es lächerlich zu sagen: ich will. Es sollte allemal heißen: ich muß. Zwischen den Maschinen oder der physikalischen Welt und zwischen den Geistern, die sich selbst zu bewegen scheinen, räumt er keinen andern Unterschied ein, als diesen, daß die Maschinen durch Hebel, Schrauben und Räder, die Geister aber durch Gedanken und Vorstellungen beweget werden. Doch sey der Zwang auf beyden Seiten einerley. So lehrte er schriftlich und mündlich; allein wie handelte er? Wenn einer von seinen Bedienten etwas wichtiges versehen hatte, so bestrafte er ihn. Einem Diebe erkannte er in seinen Urtheln den Galgen oder das Zuchthaus, einem vorsetzlichen Mörder das Schwerdt, und einem Straßenräuber das Rad zu, ohne daran zu denken, daß es eben so lächerlich sey, einen Verbrecher wegen einer Handlung zu bestrafen, als es lächerlich seyn würde, eine unrichtig gehende Uhr oder andre Maschine, mit einer Strafe zu belegen, wenn der Diebstahl, der Mord und andre dergleichen Verbrechen eben so nothwendig wären, und eben so wenig von dem Willen der Menschen abhiengen, als die Bewegungen einer Maschine, die durch keine innere Selbstthätigkeit, sondern durch die Wirkung einer äußern Ursache wirksam gemacht wird.

*) Der ganze Titel dieser Schrift ist: Alexander von Joch, beyder Rechte Doctor, über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen.

Fünftes Kapitel.

Von der Glückseligkeit.

§. 53.

Wenn es also seine Richtigkeit hat, daß der menschliche Wille diejenige Vollkommenheit besitzt, welche man durch das Wort **Freyheit** bezeichnet; so werden unsre Handlungen nicht nur einer eigentlichen Zurechnung, vermöge welcher man sie uns, als einer selbstthätigen Ursache zuschreibt, fähig seyn, sondern es wird auch in unsrer Gewalt stehen, ob wir glücklich oder unglücklich werden wollen; welches man schlechterdings nicht behaupten könnte, wenn man den Fatalisten beypflichten, und mit ihnen die Gedanken, die Entschließungen, und überhaupt alle Handlungen unsrer Seele für unausbleibliche Wirkungen äußerer Ursachen ansehen wollte. Denn in diesem Falle würde man wiederum nicht sagen können: **ich will glücklich werden**, oder **ich will mein Unglück zu vermeiden suchen**; sondern: **ich muß glücklich**, oder **ich muß unglücklich werden.** Die Bemühungen eines Menschen sich glücklich zu machen, und ein bevorstehendes Unglück abzuwenden, würden alsdenn jedesmal eben so fruchtlos seyn, als die Bemühungen eines herabfallenden Dachziegels in die Höhe zu steigen. Ja man würde das ganze Studium der Moral für überflüßig und unnütze erklären müssen, und nicht mehr mit den Lehrern dieser Wissenschaft behaupten können, daß sie ein vortrefliches Mittel zur Beförderung unsrer Glückseligkeit sey, wenn die Einrichtung unsrer Hand-

Handlungen niemals von uns selbst, sondern allezeit von äußern, auf uns wirkenden Ursachen völlig abhängen sollten.

§. 54.

Weil ich aber besorge, daß einige meiner jungen Leser mich unrecht verstehen möchten, indem die Wörter glücklich und Glückseligkeit, deren ich mich itzt bedient habe, so vieldeutig sind; so wird eine kurze Erläuterung meiner Meynung hier wohl nichts überflüßiges seyn. Indem ich sage, daß es vermöge der Freyheit unsers Willens in unsrer Gewalt stehe, ob wir glücklich werden wollen oder nicht, so rede ich von der Glückseligkeit überhaupt, d. i. von demjenigen Zustande unsrer Seele, worinnen sie eines dauerhaften Vergnügens genießt, aber nicht von jeder Art des Glücks, nicht von jedem bestimmten Zustande, der zu unsrer Glückseligkeit beförderlich seyn kann, oder der von manchem für ein vorzügliches Glück gehalten wird. Eine vollkommne und beständige Gesundheit, ein durchdringender Verstand, wohlgerathne Kinder und ein reichliches Auskommen machen einen wichtigen Theil unsrer zeitlichen Glückseligkeit aus. Wer könnte aber wohl mit Grunde behaupten, daß es in eines jeden Menschen Gewalt stehe, einer vollkommnen Gesundheit beständig zu genießen, einen durchdringenden Verstand zu besitzen, oder wohlgerathne Kinder und ein reichliches Auskommen zu haben? Allein des Wesentlichen der Glückseligkeit, d. i. eines wahren dauerhaften Vergnügens, kann jeder theilhaftig werden, wenn er sich

hierzu nur der rechten Mittel bedient, wie man aus folgenden Betrachtungen ersehen wird.

§. 55.

Vor allen Dingen will ich also die Natur der menschlichen Glückseligkeit etwas genauer betrachten, und meinen jungen Lesern einen richtigen Begriff davon beyzubringen suchen. Denn ob man gleich in der Erklärung derselben ziemlich einig ist, und sie fast durchgängig für den Zustand eines dauerhaften Vergnügens, oder für den Zustand der größten Vergnügungen hält, deren die menschliche Natur fähig ist; so bemerkt man dennoch eine sehr große Verschiedenheit der Meynungen, wenn die Frage entsteht, worinnen man eigentlich die größten und dauerhaftesten Vergnügungen suchen müsse. Bey den alten griechischen Philosophen war es eine überaus streitige Frage, worinnen das höchste Gut bestehe. Nach dem Augustinus soll Varro zwey hundert und achtzig verschiedne Meynungen hierüber angeführt haben, wovon aber gewiß sehr viele nicht sowohl in der Sache selbst, als vielmehr in dem Ausdruck von einander abgewichen seyn werden. Denn aus den bis auf unsre Zeiten gekommenen Abhandlungen über diese Streitfrage ersieht man sehr deutlich, daß in dieser, so wie in vielen andern Materien, die Uneinigkeit der Philosophen sehr oft auf einem bloßen Wortstreite beruht habe. Der eine gab, ohne sich deutlich zu erklären, seinen Ausdrücken eine ganz andre Bedeutung, als sie in den Schulen andrer Philosophen, oder im gemeinen Leben hatten. Andre verwechselten die Mit-

tel

tel mit dem Endzweck, und noch andre vergaßen die bey dieser Frage nöthige Bestimmung, ob von dem höchsten Gute überhaupt, oder von dem höchsten Gute des Menschen die Rede sey. Viele betrachteten den Körper als das einzige Werkzeug des Glücks und Vergnügens; andre hingegen legten alles der Seele bey, und ließen kein andres Vergnügen zu, als dasjenige, welches die Seele in sich selbst findet. Jedoch ohne mich bey Erzählung dieser verschiednen Meynungen der Philosophen von dem höchsten Gute oder von der höchsten Glückseligkeit aufzuhalten, wovon Cicero in seinen Büchern de finibus die merkwürdigsten anführt, will ich lieber mit meinen jungen Lesern die Hauptclassen von Gegenständen, die der Schöpfer zu unserm Vergnügen bestimmt hat, kürzlich durchgehen, um zu zeigen, wodurch das dauerhafteste Vergnügen, und also die größte Glückseligkeit erreicht werden könne.

§. 56.

Ich mache also den Anfang mit den sinnlichen Vergnügungen, nehmlich mit denjenigen, welche aus der Stillung der thierischen Begierden entstehen, weil die meisten Menschen darinnen ihr vorzüglichstes Glück zu suchen pflegen. Wenn wir erwägen, daß diese Begierden, durch deren Befriedigung die sinnlichen Freuden erzeugt werden, vom Schöpfer selbst unsrer Seele eingepflanzt worden sind; wenn wir ferner erwägen, daß Gott vermöge seiner Weisheit nichts ohne Ursache hervorbringt, und daß er also gewiß keine so zahlreiche Menge von Gegenständen, die zur Belustigung unsrer Sinne dienen, würde er-

schaffen

schaffen haben, wofern es nicht sein Wille wäre, daß wir uns derselben zu dieser Absicht bedienen sollten; und wenn wir endlich durch eine beständige Erfahrung überzeugt werden, daß die Vergnügungen der Sinne, mäßig genossen, die Vollkommenheit unsers Körpers befördern, und auch oft sehr vieles zur Aufheiterung unsers Geistes beytragen: so können wir unmöglich denjenigen Philosophen beypflichten, welche den Genuß der sinnlichen Vergnügungen ohne Einschränkung verdammen, und den Zustand der Gefühllosigkeit und Betäubung für das höchste Gut des Menschen ausgeben. Wir könnten leben, wenn wir nur Brodt und Wasser hätten. Gleichwohl hat uns der gütige Schöpfer mit einer Menge wohlschmeckender Speisen und angenehmer Getränke versorgt, und uns dadurch zu verstehen gegeben, daß er dabey nicht blos die Erhaltung unsers Lebens, sondern auch die Vergnügungen des Geschmacks zur Absicht gehabt habe. Auch die übrigen Sinne, das Gesicht, das Gehör, der Geruch, das Gefühl, und die Gegenstände, welche wir dadurch empfinden, sind von dem Schöpfer so eingerichtet worden, daß dadurch eine große Mannigfaltigkeit von Vergnügungen möglich ist. Wozu nützte aber diese Mannigfaltigkeit, wenn wir uns durch eine mürrische Philosophie von ihrem Genuß wollten abhalten lassen? Warum wäre der Duft der Rose so lieblich, und ihre Farbe so reitzend, wenn nicht der Schöpfer unsern Geruch und unser Auge dadurch ergötzen wollte? Wozu diente wohl der angenehme Gesang der Nachtigal, wenn wir unser Ohr davon abwenden, und uns eine so unschuldige Ergötzlichkeit versagen wollten?

wollten? Mit einem Wort, die ganze Einrichtung der Natur, die uns überall eine Menge sinnlicher Freuden darbietet, der Bau unsers Körpers, vermöge dessen er zum Genuß dieser Annehmlichkeiten geschickt ist, giebt uns hinlänglich die Absicht des Schöpfers zu verstehen, welcher wir ganz zuwider handeln würden, wenn wir allem Genuß der sinnlichen Vergnügungen entsagen wollten.

§. 57.

Allein so gewiß es ist, daß die Vergnügungen der Sinne, wenn sie mäßig genossen werden, mit unsrer Natur und mit der Absicht des Schöpfers übereinstimmen, daß sie uns manche Unannehmlichkeiten des Lebens versüßen, und oft nicht wenig zur Beförderung unsrer körperlichen und geistigen Vollkommenheiten beytragen; so unleugbar ist es doch auch, daß sie unter allen Ergötzlichkeiten, deren der Mensch fähig ist, die flüchtigsten und vergänglichsten sind. Man betrachte das größte Vergnügen, welches sinnliche Gegenstände in uns hervorbringen können, so wird man finden, daß die in unsrer Seele erregte angenehme Empfindung entweder aus natürlichen Ursachen gar bald aufhöret, oder wenn sie ja fortdauert, sich nach und nach verringert, bald aber unschmackhaft wird, und endlich, wenn sie zu lange anhält, gar einen Eckel verursacht. Selbst die unschuldigsten Freuden der Sinne, wie Gellert *) sehr richtig bemerkt, gleichen den Blumen; sie sterben sobald sie gebrochen sind. Viele von den sinnlichen Gegen-

*) In seinen Moral. Vorlesungen S. 111.

Gegenständen, die uns in der Jugend die angenehmsten Empfindungen verursachten, sind uns oft schon im mittlern Alter ganz unerträglich, und ein gar zu langer oder häufiger Genuß sinnlicher Vergnügungen verursacht mancherley Krankheiten und stürzt oft die Menschen vor der Zeit in das Grab. Aus diesen kurzen Betrachtungen, von deren Richtigkeit die Erfahrung einen jeden meiner Leser überzeugen wird, läßt sich also leicht einsehen, wie viel wir uns von den sinnlichen Vergnügungen in Ansehung unsers Glücks zu versprechen haben. Wegen ihrer Vergänglichkeit sind sie nicht geschickt, uns vollkommen glücklich zu machen; weil nur derjenige Zustand, worinnen wir eines dauerhaften Vergnügens genießen, den Namen der Glückseligkeit verdient. (§. 54.)

§. 58.

Betrachten wir ferner diejenigen Vergnügungen, welche uns Reichthümer, Macht, Ehre und Ruhm verschaffen können, so werden wir ebenfalls bemerken, daß sie zwar die Verachtung nicht verdienen, womit einige stolze Philosophen von ihnen zu reden pflegen; daß sie aber demohngeachtet viel zu unbeständig, und zu wenig in unsrer Gewalt sind, als daß wir in ihrem Besitz unsre wahre Glückseligkeit suchen könnten. Es ist unleugbar, daß der weise Gebrauch rechtmäßig erworbener oder erhaltener Reichthümer sehr viel zu der irdischen Glückseligkeit eines Menschen beyträgt. Wie viel unschuldige Freuden kann nicht derjenige genießen, den die Vorsehung mit zeitlichen Gütern gesegnet hat! Wie viel Elenden kann er nicht ihr trauriges Schicksal erleichtern, und

wie viel Gutes kann er nicht sonst thun, dessen Ausübung demjenigen, der in der Dürftigkeit leben muß, ganz unmöglich fällt! Allein wie wenig Menschen sind im Stande, durch alle ihre Bemühungen sich nur einen mittelmäßigen Vorrath von zeitlichen Gütern zu verschaffen! Mit wie viel Sorgen und Unruhen ist nicht der Besitz derselben verbunden! Und wie groß ist nicht die Anzahl der Zufälle, wodurch ein Besitzer der ansehnlichsten Schätze in einem Augenblicke alles verliehren kann! Was für Trost gewähren endlich einem Reichen seine Schätze, wenn er an dem Rande des Grabes steht, und von den Vorwürfen seines Gewissens gepeiniget wird? Die Vorstellung, der Besitzer großer Schätze zu seyn, ist eben so wenig, als der Gedanke, die herrlichste Mahlzeit gehalten zu haben, im Stande, unsre Seele in demjenigen Augenblicke aufzurichten, wo sie im Begriff steht, den bisher bewohnten Körper zu verlassen, und vor dem Richterstuhl des Allwissenden zu erscheinen, um Rechenschaft von allen ihren Handlungen und Gedanken abzulegen.

§. 59.

Was ich itzt von den Reichthümern, und von den Vergnügungen, die sie uns verschaffen können, gesagt habe, das gilt auch von den übrigen, vorhin angeführten äußerlichen Vorzügen der Menschen. Mächtig und geehrt zu seyn, einen ausgebreiteten Ruhm zu besitzen, und des Beyfalls seiner Mitbürger zu genießen, ist kein geringes Hülfsmittel, unsre Umstände zu verbessern, und unsre Vergnügungen zu vermehren. Allein steht wohl Macht, Ruhm und

Ehre in unsrer Gewalt? Hängt nicht das äußere Ansehen eines Menschen großentheils von seiner Geburt, und Ruhm und Ehre sehr oft von einem bloßen Zufalle oder von der Laune seiner Mitbürger ab? Ist nicht der Besitz aller dieser Vorzüge auch eben so vielen Gefahren, als der Besitz der Reichthümer, unterworfen? Wie mancher, der noch gestern die Regierung eines ganzen Landes verwaltete, muß sich heute in ein finstres Gefängniß einkerkern, oder wohl noch ärger mißhandeln lassen! Viele, die sonst von ihrer Nation fast angebetet und mit Lobsprüchen bis an den Himmel erhoben wurden, müssen sich itzt aufs verächtlichste begegnen und mit Schmähungen überhäufen lassen. Ja wenn auch jemand so glücklich ist, allen diesen Veränderungen und der Unbeständigkeit seiner Mitwelt zu entgehen, was für Trost und Vergnügen verschafft ihm Macht, Ruhm und Ansehen bey der Herannäherung desjenigen Zeitpuncts, welcher die mächtigsten und berühmtesten den niedrigsten und verachtesten Sterblichen gleich macht? Es ist also offenbar, daß Macht, Ruhm, und Ehre eben so wenig, als die Reichthümer, im Stande sind, uns ein dauerhaftes Vergnügen zu verschaffen, und uns vollkommen glücklich zu machen.

§. 60.

Die Uebung und Verbesserung unsrer Seelenkräfte, die Betrachtung und das Nachdenken über die Gegenstände der Natur oder Kunst, und überhaupt die Erkenntniß des Wahren und Schönen gewährt uns weit gewissere und dauerhaftere Freuden, als alle diejenigen sind, die ich bisher beschrieben habe. Denn

sie

sie hängen erstlich nicht von einem glücklichen Zufalle, oder von der ungewissen und veränderlichen Meynung unsrer Mitbürger ab, sondern stehen allemal in unsrer Gewalt. Wir können ihren Genuß sehr oft und ohne Eckel wiederhohlen; sie werden auch durch die öftere Wiederhohlung und lange Dauer niemals vermindert, sondern vielmehr beständig vergrößert. Diese Betrachtung mochte wohl ohne Zweifel den weisen Socrates auf die Meynung gebracht haben, daß die Wissenschaft das einzige Gute und die Unwissenheit das einzige Böse sey. Anaxagoras setzte das höchste Gut in Betrachtung der Natur, und pflegte zu sagen, er sey blos dazu gebohren, die Sonne anzusehen; wodurch er ohne Zweifel zu verstehen geben wollte, daß die eigentliche Bestimmung eines Menschen die Erkenntniß der Wahrheit sey, zu welcher wir durch eine fleißige Betrachtung der göttlichen Werke, aus denen sich auch ihr weiser und allmächtiger Schöpfer erkennen läßt, am besten gelangen können. Kann man aber auch gleich diesen Philosophen nicht darinnen beypflichten, daß die Erkenntniß der Wahrheit und die Betrachtung der Natur das höchste Gut sey, so muß man doch gestehen, daß die Vergnügungen, welche wir dadurch erhalten, einen sehr hohen Rang unter den Freuden behaupten, deren der Mensch fähig ist, und von keinen andern übertroffen werden, ausgenommen von denjenigen, welche aus einem guten Gewissen, d. i. aus der Ueberzeugung entstehen, daß wir unsre Pflichten erfüllt und dem Willen des Schöpfers, soweit es die Unvollkommenheit unsrer Kräfte verstattet, gemäß gehandelt haben. Denn ohne dieses Be-

wußtseyn müssen alle unsre Freuden nothwendig mangelhaft, und unser Glück also unvollkommen bleiben. Vergebens werden wir Trost in unsrer Wissenschaft suchen, wenn uns unser eignes Herz den peinlichen Vorwurf macht, daß wir wissentlich wider den Willen unsers Schöpfers gehandelt haben. Ja diese Gewissensangst, welche die empfindlichste Marter der Seele ist, wird desto größer seyn, je größer unsre Erkenntniß der Wahrheit, welcher wir zuwider gehandelt haben, gewesen ist.

§. 61.

Nun hoffe ich also, daß es keinem meiner jungen Leser schwer fallen wird, die Natur der menschlichen Glückseligkeit einigermaaßen zu beurtheilen, und sich von der Wahrheit des aus den itzt angestellten Betrachtungen fließenden Satzes zu überzeugen, daß sinnliche Freuden, Reichthümer, Macht, Ruhm und Ansehen, wenn sie weislich gebraucht werden, zwar auf mannigfaltige Art unser irdisches Glück befördern, aber nicht vollkommen machen können; daß die Erkenntniß der Wahrheit hierzu noch geschickter sey, aber uns nur alsdenn ein dauerhaftes und vollkommnes Vergnügen verursache, wenn wir zugleich derjenigen Zufriedenheit genießen, die uns ein gutes Gewissen, worinnen das Wesentliche unsrer Glückseligkeit besteht, verschaffen kann. Denn wer dieses besitzt, wird auch bey den größten körperlichen Schmerzen und Beschwerden, die ihn betreffen, ruhig und getrost bleiben können. „Wenn wir, wie Gellert *) sehr richtig bemerkt, die Classe der Schmerzen

*) In der 5ten seiner moralischen Vorlesu ngen S. 118.

zen des Körpers und der Seele durchgehen, und sie in Ansehung ihrer Größe und Dauer unter einander betrachten; so finden wir zwar, daß die körperlichen Schmerzen groß und langwierig seyn können; allein sobald sie aufhören, unterscheiden sie sich doch von den moralischen dadurch, daß sie kein Gefühl eines Uebels zurücklassen. Krankheit und Dürftigkeit, Unehre und Schande, sind Quellen großer Schmerzen; allein nur alsdenn am meisten, wenn wir sie uns selbst zugezogen haben. Die Schmerzen der Mitleidenschaft, die aus dem Unglücke der Personen, die wir lieben, auf uns eindringen, sind auch sehr groß; allein wir haben in der Betrachtung der göttlichen Vorsehung, die allezeit weise und gnädig unsre Schicksale zu unserm Privatglücke und dem allgemeinen Besten einrichtet, ein kräftiges Mittel wider diese Schmerzen; und wir finden eine Art der Befriedigung darinnen, uns ihnen willig zu überlassen, weil sie aus dem Wohlwollen des Herzens entspringen, und mit Liebe vermischt sind." —

§. 62.

Wenn also ein gutes Gewissen, zu dessen Besitz aber niemand ohne Tugend gelangen kann, zu einem dauerhaften und vollkommenen Vergnügen, d. i. zu unsrer Glückseligkeit unentbehrlich ist; so wird ein jeder leicht einsehen, daß man denjenigen, welche die Tugend für das höchste Gut halten, nicht mit Grunde widersprechen könne, und daß es wirklich in unsrer Gewalt stehe glücklich zu werden, weil es vermöge der Vollkommenheit unsrer Seele, welche man Freyheit nennt, in unsrer Gewalt steht, tugendhaft

zu seyn, und uns dadurch den Besitz eines guten Gewissens, und folglich den Genuß eines dauerhaften und vollkommnen Vergnügens zu verschaffen. Um aber tugendhaft seyn, d. h. um unsre Pflichten erfüllen und den göttlichen Gesetzen gemäß leben zu können, müssen wir uns eine hinlängliche Kenntniß von unsern Pflichten und von den göttlichen Gesetzen zu verschaffen suchen; weil die Unwissenheit in diesem Falle noch viel schädlichere Folgen, als in andern Fällen haben kann. Wie viele unternehmen nicht die thörichsten und schädlichsten Handlungen blos deswegen, weil sie aus Unwissenheit diese Handlungen für ihre Pflichten halten; und wie viele hingegen unterlassen nicht die Beobachtung der heiligsten Pflichten, weil sie nicht wissen, daß es Pflichten sind! Ich will daher meinen jungen Lesern nunmehr einen kurzen Unterricht von den wichtigsten Gesetzen und Pflichten ertheilen, die sich durch die bloße Vernunft erkennen lassen.

Zweyter Abschnitt

von den

natürlichen Gesetzen

und

Pflichten.

Erstes Kapitel.

Von den Gesetzen und Pflichten überhaupt.

§. 63.

Durch das Wort Gesetz, wenn man es im weitläuftigsten Verstande nimmt, versteht man überhaupt einen allgemeinen Satz oder Ausdruck, worinnen angezeigt wird, was bey gewissen Umständen allemal erfolge oder möglich sey. So nennt man z. E. den Satz: **die Geschwindigkeit der fallenden Körper nimmt in eben dem Verhältnisse zu, wie die ungeraden Zahlen**, ein Gesetz der Bewegung, weil er etwas enthält, welches allemal bemerkt wird, wenn ein schwerer Körper von einer Höhe ungehindert herabfällt. Im engern Verstande aber, in welchem es in der praktischen Philosophie gebraucht wird, bezeichnet man durch dieses Wort nur solche allgemeine Sätze, in denen angezeigt wird, wie wir unsre freyen Handlungen einrichten müssen, um unsern Zustand so vollkommen, als möglich, zu machen. Die letztern pflegt man daher auch **moralische Gesetze** zu nennen, um sie von den übrigen allgemeinen Regeln zu unterscheiden, welche nicht die Einrichtung unsrer freyen Handlungen betreffen, und gemeiniglich **physische Gesetze** genannt werden. Im engsten Verstande heißen Gesetze allgemeine Vorschriften oder Befehle, welche ein Ober-

herr denjenigen ertheilt, die unter seiner Gewalt stehen. Man pflegt dergleichen Gesetze auch **positive** oder **willkührliche** zu nennen, weil sie bloß in der Willkühr des Oberherrn ihren Grund haben. Diese letztern aber, die sich also aus einem besonders erklärten Willen erkennen lassen, wie man schon aus der gegebenen Erklärung einsehen wird, gehören nicht in die praktische Philosophie, sondern in die Rechtsgelahrheit; weil sich die Philosophie nur mit solchen Gegenständen beschäftiget, die von der Natur selbst, und nicht von den willkührlichen Einrichtungen der Menschen ihren Ursprung haben. Wir werden unsre Betrachtungen daher itzt blos auf die sogenannten **natürlichen** d. i. auf diejenigen moralischen Gesetze richten, die sich aus der Natur der menschlichen Glückseligkeit und der göttlichen Eigenschaften herleiten lassen. Einen Inbegriff verschiedner Gesetze von einerley Art pflegt man durch das Wort **Recht** zu bezeichnen. So nennt man z. E. den Inbegriff der natürlichen Gesetze das **Recht der Natur**. Doch hat dieser Ausdruck in der praktischen Philosophie auch noch eine andre Bedeutung, und heißt so viel als **Befugniß** oder eine Möglichkeit zu handeln, ohne ein Gesetz zu übertreten. So sagt man z. E. ein jeder hat das Recht, einen Räuber, der ihn mit mörderischen Waffen auf der Straße anfällt, ums Leben zu bringen; welches eben die Bedeutung hat, als wenn ich sagte: ein jeder kann einen Räuber unter den angeführten Bedingungen ums Leben bringen, ohne die Uebertretung eines Gesetzes zu besorgen.

§. 64.

§. 64.

Die Gesetze schränken also unsre Freiheit einigermaaßen ein, und binden uns gleichsam die Hände, daß wir, wofern wir unserm eignen Wohl nicht zuwider handeln wollen, nicht alles thun können, was uns sonst vermöge unsrer physikalischen Kräfte zu thun möglich wäre. Man pflegt daher denjenigen Zustand, worinnen eine solche moralische Nothwendigkeit zu etwas vorhanden ist, eine **Obligation** oder **Verbindlichkeit**, und ein Thun oder Lassen, wozu wir eine Verbindlichkeit haben, eine **Pflicht** zu nennen. Einige Lehrer der praktischen Philosophie erklären, nach dem Beyspiel des Freyherrn von Wolf, die Verbindlichkeit durch die Verbindung der Bewegungsgründe mit einer Handlung, und nennen sie auch die **active** oder **thätige Verbindlichkeit**, wodurch sie dieselbe von der moralischen Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln unterscheiden, welche die **paßive** oder **leidendliche Verbindlichkeit** genannt wird, von welcher itzt allemal die Rede ist, wenn ich diesen Ausdruck ohne Beywort gebrauche. Man pflegt die Verbindlichkeiten, so wie auch die Pflichten gegen andre, in vollkommne und unvollkommne einzutheilen. **Vollkommne Verbindlichkeiten** oder **Pflichten** sind diejenigen, zu deren Erfüllung ein andrer mich zu zwingen befugt ist; hingegen **unvollkommne Verbindlichkeiten** oder **Pflichten** heißen alle übrigen, zu deren Erfüllung mich niemand rechtmäßigerweise zwingen kann. So gehört z. E. die Verbindlichkeit, meinem Nachbar, und überhaupt einem jeden das Seine zu lassen, unter die vollkommenen, hingegen die Verbind-

lichkeit, ihm in der Noth mit Rath und That beyzustehen, unter die unvollkommenen Verbindlichkeiten. Die vollkommnen Pflichten werden daher von einigen Schriftstellern auch Zwangspflichten, und die unvollkommnen Liebes- oder Gewissenspflichten genannt. In Ansehung des Gegenstandes, auf welchen sich die Pflichten beziehen, werden sie gemeiniglich in Pflichten gegen uns selbst, gegen Gott, und gegen andre Menschen eingetheilt. In gewisser Bedeutung aber, wie schon Basedow *) und andre Schriftsteller bemerkt haben, ist jede unsrer Pflichten eine Pflicht gegen uns selbst, weil es unsre eigne Wohlfahrt erfordert, die Pflichten gegen Gott und gegen unsre Nebenmenschen zu beobachten. In gewissem Verstande ist auch wiederum jede unsrer Pflichten eine Pflicht gegen Gott, weil sie in einem Thun oder Lassen besteht, welches uns von Gott durch die natürlichen Gesetze anbefohlen wird.

§. 65.

Diejenigen Schriftsteller, welche die Lehre von den Gesetzen und Pflichten in den neuern Zeiten auf eine systematische Art abgehandelt haben, sind meistentheils bemüht gewesen, einen allgemeinen Satz anzugeben, welcher als das höchste moralische Gesetz angesehen werden könnte; jedoch bis itzt herrscht auch in diesem Stücke noch immer eine große Uneinigkeit unter den Moralisten, die aber sehr oft von einem bloßen Mißverständniß herrührt, und in einem Wortstreite besteht. Einige Schriftsteller drücken dieses höchste natürliche Gesetz, nach dem Beyspiel des

*) Im ersten Theile seiner praktischen Philosophie für alle Stände S. 81.

des berühmten Freyherrn von Wolf folgendergestalt aus: Mache dich und deinen Zustand vollkommner. Andre sagen: Thue was dir gut ist, oder was dein wahres Wohl befördert, in so weit du durch deine Vernunft einsehen kannst, daß du dich dadurch glücklich machst; welcher Satz von dem vorhergehenden nur im Ausdruck unterschieden ist. Noch andre finden das höchste moralische Gesetz in dem allgemeinen Satze: Suche durch dein Daseyn und durch alle deine Handlungen die Summe der Glückseligkeit im Ganzen möglichst zu befördern. Crusius *) hingegen ist mit keinem dieser allgemeinen Ausdrücke zufrieden, sondern hält folgenden Satz für das höchste natürliche Grundgesetz: Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit deiner eignen Natur und aller andern Geschöpfe, endlich auch was den Verhältnissen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil. Ich übergehe zur Vermeidung der Weitläuftigkeit die Meynungen andrer Schriftsteller, unter denen viele sind, welche blos aus Begierde, etwas neues sagen zu wollen, andern widersprechen, und die bisher üblichen Ausdrücke geändert haben. Wer ausführlichere Nachrichten von den verschiednen Meynungen der Moralisten über dieſen

*) in seiner Anweisung vernünftig zu leben §. 137. und 174.

sen Punct verlangt, den verweise ich auf folgende, sehr leicht zu habende Schriften: Glafeys Recht der Vernunft S. 348 u. f. Griebners Iurisprud. natur. prolegom. cap. 4. und Walchs philosoph. Lexicon 2 Th. unter dem Art. Gesetz der Natur S. 1711 u. f. der vierten Auflage. Nur eine Erinnerung will ich hier noch beyfügen, damit meine jungen Leser die Ursache einsehen, warum viele Schriftsteller die Bemühung der Moralisten, das höchste moralische Gesetz ausfindig zu machen, für ganz vergeblich halten. Nehmlich man nimmt diesen Ausdruck nicht allezeit in derjenigen Bedeutung, in welchem ich ihn hier genommen habe, und vermöge welcher er bloß einen allgemeinen Satz anzeigen soll, woraus sich alle übrigen natürlichen Gesetze herleiten lassen; sondern man versteht darunter sehr oft einen Grundsatz, aus welchem man ohne Weitläuftigkeit und in allen Fällen beweisen könnte, daß etwas moralisch gut oder nicht gut sey. Ein solches Grundgesetz, welches zu einem allgemeinen Probierstein unsrer Handlungen dienen, und uns ohne Beyhülfe andrer Regeln in den Stand setzen könnte, die Rechtmäßigkeit einer Handlung richtig zu beurtheilen, läßt sich freylich nicht angeben.

§. 66.

Hier werden vielleicht einige meiner jungen Leser die Frage aufwerfen: wenn es keinen solchen allgemeinen, zur Beurtheilung der Beschaffenheit unsrer Handlungen hinreichenden Grundsatz giebt; was haben wir denn sonst für Erkenntnißgründe der natürlichen Gesetze und Pflichten? Diese Frage ist allerdings

dings von großer Erheblichkeit und daher will ich sie itzt kürzlich zu beantworten suchen. Nehmlich der vornehmste Weg, zur Erkenntniß der natürlichen Gesetze und unsrer Pflichten zu gelangen, ist die aufmerksame Betrachtung der göttlichen und menschlichen Vollkommenheiten, aus deren Natur die uns obliegenden Pflichten durch richtige und deutliche Schlüsse hergeleitet werden, indem man zeiget, daß etwas dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit an sich gemäß oder zuwider sey, oder daß die Absichten, welche Gott bey Erschaffung der Welt gehabt hat, sonst gar nicht, oder wenigstens nicht sicher erreicht, und vornehmlich die wesentlichen Grundbegierden unsrer Seele nicht anders befriediget, oder unsre Wohlfahrt sonst nicht befördert werden könne. Die Absichten aber, welche Gott bey der Erschaffung einer Sache gehabt hat, lassen sich ausfindig machen, wenn man untersucht, wozu sie ihrem Wesen nach geschickt ist, und sonst die dabey bemerkten Umstände genau erwägt, und alles mit einander gehörig vergleichet.

§. 67.

Außer dem itzt angeführten Erkenntnißgrunde der natürlichen Gesetze und Pflichten, wird von einigen berühmten Moralisten noch ein andrer Weg zu dieser Erkenntniß angeführt, nehmlich der sogenannte Gewissenstrieb, dessen ich schon §. 25. S. 40. Erwähnung gethan habe. Das Gewissen, wodurch man das Urtheil über die Moralität unsrer Handlungen versteht, ist auch allerdings bey Personen, die nur eine mittelmäßige Erziehung genossen haben, eben

eben das in Ansehung des moralisch Guten, was der Geschmack in Ansehung des ästhetisch Guten zu seyn pflegt. Denn gleichwie vermittelst des Geschmacks auch diejenigen Personen, welche die Regeln der Dichtkunst und Redekunst nicht studirt haben, doch gemeiniglich das Schöne und Vortrefliche von dem Mittelmäßigen und Schlechten, das Vollkommne von dem Unvollkommnen sehr gut unterscheiden, und den Werth eines Gedichts oder einer Rede beurtheilen können; eben so ist man auch vermittelst des Gewissens in den meisten Fällen im Stande, die Rechtmäßigkeit einer Handlung zu prüfen, und das Recht von dem Unrecht, das Erlaubte von dem Unerlaubten zu unterscheiden, wenn man gleich noch nicht diejenige Wissenschaft erlernt hat, worinnen von den natürlichen Gesetzen und Pflichten der gehörige Unterricht ertheilt wird. Allein diese Fertigkeit, die Moralität unsrer Handlungen ohne eine wissenschaftliche Kenntniß der Gesetze zu beurtheilen, scheint eben so wenig, als der Geschmack, und die sogenannte natürliche Logik, unter die angebohrnen Eigenschaften der Seele zu gehören, sondern vielmehr in einer durch die Erziehung und durch den Umgang mit andern gesitteten Menschen ausgebildeten natürlichen Fähigkeit zu bestehen; welches schon daraus erhellt, weil diese Fertigkeit, die desto größer zu seyn pflegt, je besser die Erziehung eines Menschen gewesen ist, bey solchen Völkern, die noch in einem ganz wilden Zustande leben, in keinem merklichen Grade gefunden wird. Wollte man mit dem sel. Crusius *) behaupten,

*) Anweisung vernünftig zu leben §. 137.

ten, daß es eine angebohrne Idee von dem natürlichen Gesetz in uns gebe, welche das Muster sey, nach welchem der Gewissenstrieb die menschlichen Thaten eingerichtet wissen wolle, so ließe es sich nicht begreifen, wie es möglich sey, daß es ganze Nationen geben könne, die von der Pflicht, das Stehlen zu unterlassen, und von andern nöthigen Pflichten, an deren Gewißheit auch der einfältigste Mensch unter uns nicht zu zweifeln pflegt, gar keinen Begriff haben. Denn daß es dergleichen Völker giebt, beweisen die übereinstimmenden Nachrichten der Reisenden, die solche Gegenden besucht haben, wohin noch keine Aufklärung gedrungen ist.

§. 68.

Es kommen sehr oft Fälle vor, wo die Ausübung der einen Pflicht die Ausübung einer andern Pflicht verhindert, und wo also das Gesetz, welches uns die eine Pflicht vorschreibt, mit demjenigen Gesetze, welches uns die andere Pflicht auferlegt, zu streiten scheint. Dergleichen Pflichten und Gesetze pflegt man **collidirende** oder **streitende** Pflichten und Gesetze zu nennen, woraus auch jeder meiner jungen Leser von selbst einsehen wird, was man durch die **Collision der Gesetze** und **Pflichten** verstehe. Daß aber dieser Streit oder Widerspruch nur scheinbar sey, brauche ich wohl nicht erst zu erweisen; denn unter wahren Sätzen ist kein wirklicher Streit und Widerspruch möglich. Daß aber gleichwohl in vielen Fällen ein solcher Widerspruch vorhanden zu seyn scheinet, kömmt bloß von der Unvollkommenheit unsrer Kenntniß und von der Gewohnheit her,

die meisten Sätze, welche Pflichten und Befugnisse enthalten, so auszudrücken, als wenn sie allgemeine Sätze wären, und die Bedingungen und Einschränkungen, die man sich eigentlich dabey denken muß, ganz wegzulassen, um nicht durch eine allzugroße Menge von Begriffen dem Gedächtniß beschwerlich zu fallen. Setzte man jedesmal die gehörigen Bedingungen und Einschränkungen hinzu, so würde man gewiß niemals einen Widerspruch oder Streit zwischen unsern Pflichten bemerken. Z. E. das Gesetz, **Du sollst nicht tödten**, ist kein allgemeiner Satz, wie es dem Ausdruck nach zu seyn scheint, sondern es leidet verschiedne Einschränkungen, die man gemeiniglich wegläßt. Diese weggelassenen Einschränkungen nun, welche sich nicht jedermann hinzu denkt, wie er eigentlich thun sollte, veranlassen einen scheinbaren Widerspruch, wenn der Fall vorkömmt, wo ich mein Leben gegen einen Räuber nicht anders, als durch seinen Tod vertheidigen kann. Das eine Gesetz ruft mir zu: Du sollst nicht tödten, und das andre Gesetz befiehlt mir mein Leben zu erhalten, und gegen jeden feindlichen Anfall zu vertheidigen. Dieser Schein von Widerspruch aber würde verschwinden, sobald man nur das erste Gesetz so ausdrückte, daß keine von den Einschränkungen und Bedingungen, unter welchen nur dieser Satz wahr ist, weggelassen würde. Denn drückte man z. E. dieses Gesetz folgendergestalt aus: **Du sollst keinem Menschen das Leben nehmen, es sey denn, daß dir von deiner rechtmäßigen Obrigkeit hierzu Befehl ertheilt würde, oder daß die Erhaltung deines Lebens auf keine andre Art, als durch den**

den Tod deines Widersachers, möglich wäre; so würde sich nicht der geringste Streit zwischen den beyden angeführten Pflichten zeigen.

§. 69.

Weil es aber einmal nicht gewöhnlich ist, die Sätze, welche moralische Wahrheiten und Vorschriften enthalten, so weitläuftig auszudrücken, und sie auch in der That alsdenn vielen Menschen, denen doch die Kenntniß derselben nöthig ist, unbrauchbar seyn würden, indem es genug Menschen giebt, die kaum eine kleine Anzahl kurzer Sätze fassen können; so sind die Lehrer der praktischen Philosophie darauf bedacht gewesen, gewisse Regeln festzusetzen, welche bey ereignender Collision der Pflichten zur Einschränkung oder genauern Bestimmung des einen oder andern Gesetzes dienen sollen. Die allgemeinen Regeln: Man thue dasjenige, wobey die meiste Uebereinstimmung mit den Gesetzen erhalten wird; oder Man suche bey einer solchen Collision das stärkere Gesetz, die stärkere Pflicht zu erfüllen; oder man suche seine Handlungen so einzurichten, daß in aller Absicht das meiste Gute, und das wenigste Uebel dadurch entstehe, haben zwar ihre vollkommne Richtigkeit, sind aber in den meisten Fällen ganz unbrauchbar, weil sie voraussetzen, daß man schon wisse, wodurch die meiste Uebereinstimmung mit den Gesetzen erhalten werde, oder welches die stärkere Pflicht sey, oder wodurch das meiste Gute entstehe, und gleichwohl ist die Bestimmung dieses Puncts eben dasjenige, wozu man diese Regeln brauchen will. Es ist also nichts

überflüßiges, daß sich einige Schriftsteller bemüht haben, hierzu genauere und bestimmtere Regeln anzugeben, dergleichen folgende sind, die der würdige Herr Hofrath Feder in den Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtverhaltens S. 84. f. vorträgt.

1) Die der andern subordinirte, auf dieselbe gegründete Pflicht muß bey der Collision mit derselben nachstehen.

2) Die Pflicht, die überhaupt wichtiger, zur Beförderung unserer Wohlfahrt oder der Wohlfahrt anderer nothwendiger, oder im gegenwärtigen Falle ausgemachter ist, geht vor.

3) Also muß auch insgemein die vollkommne Pflicht der unvollkommnen, die Pflicht, die uns besonders obliegt, der Pflicht, die andre so gut, als wir, auf sich haben, und die Pflicht gegen viele der Pflicht gegen wenigere vorgehen.

4) Wenn keines von beyden Gesetzen die Art oder Quantität der Handlung bestimmt, so kann es möglich und am zuträglichsten seyn, auf eine solche Weise seine Handlungen zu bestimmen, daß keines ganz vernachläßiget wird.

5) Man muß auch mit darauf sehen, welche Art zu handeln für das sich darnach bestimmende Verhalten anderer die nützlichste sey, am wenigsten Aergerniß stiften werde.

Weil man es aber bey allen diesen Regeln bis zur völligen Gewißheit, welches Verhalten das beste seyn werde, doch nicht immer bringen kann, so schreibt

dieser gründliche Philosoph noch folgende Regeln vor, um dadurch zu verhindern, daß man nicht zu lange unentschlossen bleibe, oder auf unrechte Entschließungen verfalle.

1) Was einem erkannten Gesetze zuwider zu seyn scheint, und unserer und anderer wesentlichen Glückseligkeit unbeschadet, unterbleiben kann, muß unterbleiben. Conſcientia dubia nihil eſt agendum.

2) Wenn man aber zwischen Pflichten auf beyden Seiten, nur zwischen dem Guten und Bessern, oder dem kleinern und größern Uebel, zu wählen hat, und durch eigene Einsichten sich nicht bestimmen kann; so muß man, wofern die Sache Aufschub leidet, die Einsichten derer, denen man die besten Einsichten zutrauen kann, zu Rathe ziehen; nicht nach seiner Neigung, oder den damit übereinstimmenden Meynungen anderer, ohne unpartheüische Prüfung der Gründe und Gegengründe, sich bestimmen.

3) Wenn man in einem solchen Falle der Gefahr ausgesetzt ist, über der Berathschlagung die Zeit, etwas Gutes zu thun, ganz zu verlehren; so muß man der Neigung und den zufälligen Bestimmungsgründen sich überlassen.

Wer noch genauern Unterricht in dieser wichtigen Materie verlangt, die sich hier nicht vollständig abhandeln läßt, der kann unter andern Glafeys Recht der Vernunft S. 253. u. f. Crusius in der Anweisung vernünftig zu leben §. 404. und Höpfners Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und Völker §. 30. zu Rathe ziehen.

§. 70.

Wenn wir den moralischen Zustand unsers Gemüths mit den natürlichen Gesetzen vergleichen, so bemerken wir entweder eine Uebereinstimmung desselben mit den Gesetzen, oder nicht. Die Uebereinstimmung des moralischen Zustandes unsers Gemüths mit den natürlichen oder göttlichen Gesetzen wird **Tugend**, und der Mangel dieser Uebereinstimmung **Laster** genannt; doch pflegt man auch bisweilen einzelne Handlungen, die dem göttlichen Gesetz gemäß sind, **Tugenden**, und solche, die dem Gesetz widerstreiten **Laster** zu nennen. Ja im gemeinen Leben braucht man das Wort **Tugend** bisweilen in einer so weitläuftigen Bedeutung, daß man dadurch jede nützliche Eigenschaft versteht, und sich daher sehr oft des Ausdrucks bedient, **der Hund oder das Pferd hat die Tugend, daß es seinem Herrn sehr gehorsam ist**, ohngeachtet die Thiere keiner Moralität, und also auch weder einer eigentlichen Tugend noch eines eigentlichen Lasters fähig sind. Bisweilen aber stimmt zwar das Aeußere einer Handlung, aber nicht die Absicht, welche der Handelnde dabey hat, mit den Gesetzen überein. Z. E. wenn jemand zwar fleißig in die Kirche geht, aber nicht in der Absicht, sich zu erbauen, sondern nur von seinen Nachbarn Neuigkeiten zu hören, oder wenn jemand zwar viel Allmosen austheilt, aber nur in der Absicht, sich vor den Leuten sehen zu lassen, so pflegt man ihm in diesem Falle nur das Materiale, aber nicht das Formale der Tugend zuzuschreiben; weil man durch das **Materiale** das Aeußere einer Handlung, durch das **Formale** aber die Absicht ver-

versteht, aus welcher man eine Handlung unternimmt. Denjenigen Handlungen also, denen das Formale der Tugend fehlt, wird mit Recht der Name Scheintugend beygelegt.

§. 71.

Außer den tugendhaften und lasterhaften Handlungen aber, wovon man die erstern auch moralisch gute, und die andern moralisch böse Handlungen nennt, nehmen einige Schriftsteller noch eine dritte Gattung von Handlungen an, die sie indifferente oder gleichgültige Handlungen, bisweilen auch Mitteldinge nennen, wodurch sie nehmlich diejenigen Handlungen verstehen, die weder in einem Gesetze geboten, noch auch verboten, und also blos erlaubt sind. Daß es dergleichen Handlungen wirklich giebt, läßt sich in der That nicht läugnen, und man muß sich wundern, wie man über diesen Punct so weitläuftige Streitigkeiten hat anfangen können. Denn diejenigen, die nur zwey Classen von Handlungen einräumen, nehmlich moralisch gute und moralisch böse, rechnen die bloß erlaubten oder die so genannten Mitteldinge unter die erste Classe, weil sie den Ausdruck, Uebereinstimmung mit den göttlichen Gesetzen in einer etwas weitern Bedeutung nehmen, und dadurch diejenige Beschaffenheit einer Handlung verstehen, vermöge welcher sie keinem Gesetze widerstreitet, da hingegen diejenigen, welche die Mitteldinge vertheidigen, zu der Uebereinstimmung einer Handlung mit den göttlichen Gesetzen auch noch dieses erfordern, daß die in den Gesetzen vorgeschriebenen Absichten dadurch wirklich befördert werden

 müssen.

müssen. Uebrigens muß man gestehen, daß die Bemerkung des Unterschiedes, zwischen den moralisch guten und bloß erlaubten Handlungen gar nicht unter die überflüßigen und unnützen Eintheilungen gezählt werden könne, weil diese beyden Arten von Handlungen nicht von einerley Werthe, und auch in ihren Folgen sehr unterschieden sind.

§. 72.

Weil Gott nichts vergebliches thun kann, indem dieses mit seinen unendlichen Vollkommenheiten streitet; so können auch die natürlichen Gesetze, d. i. die durch die Natur uns geoffenbarten göttlichen Befehle, nicht vergeblich seyn, und folglich muß zwischen denen, die den Gesetzen gemäß handeln, und zwischen denen, die das Gegentheil thun, nothwendig ein Unterschied statt finden. Soll also ein solcher Unterschied, welcher der göttlichen Güte und Gerechtigkeit gemäß ist, zwischen den Tugendhaften und Lasterhaften wirklich gemacht werden, so müssen die erstern mehr Gutes erhalten, als die letztern. Das Gute, welches der Gesetzgeber einem Menschen wegen einer ausgeübten Tugend ertheilt, wird eine Belohnung, und das Uebel, welches der Uebertreter eines Gesetzes leiden muß, eine Strafe genannt. Es ist also offenbar, daß Gott, als das vollkommenste Wesen, das Gute belohnen, und das Böse bestrafen muß. Weil aber schon die Entziehung eines Glücks, das wir entweder besitzen, oder erwarten, ein Uebel ist; so sind zwey Arten von Strafen möglich, wovon man die eine positive und die andre privative oder beraubende Strafen zu nennen pflegt.

pflegt. Die erstern bestehen darinnen, daß dem Bestraften ein wirkliches Uebel zugefügt, die andern aber darinnen, daß ihm etwas, das er wünscht, versagt wird. Wenn also ein Vater einem ungehorsamen Kinde das Weynachtsgeschenk versagt, welches er seinen übrigen Kindern giebt, so wird dieses Kind privative bestraft; wenn er es aber wegen seines Ungehorsams mit Ruthen peitschet, so ist die Strafe positiv. Daß die Strafen, welche Gott den Lasterhaften bestimmt, ohne Aufhören fortdauern müssen, suchen einige Schriftsteller *) auf folgende Art zu erweisen. Wenn der Unterschied, sagen sie, zwischen den Tugendhaften und Lasterhaften einmal wieder weggenommen werden sollte, und man annehmen könnte, daß die vernünftigen Geschöpfe nach diesem Leben in einen solchen Zustand gelangten, in welchem es ihnen unmöglich wäre, böses zu thun; so würde es hernach eben so viel seyn, als ob auch zuvor kein Unterschied zwischen den Tugendhaften und Lasterhaften gewesen wäre; und folglich würde das göttliche Gesetz dennoch in der Welt vergeblich seyn. Da nun Gott dieses unmöglich geschehen lassen kann; so muß der Unterschied ohne Aufhören fortdauern, und also die Tugend unaufhörlich belohnt, und das Laster unaufhörlich bestraft werden. Wider diesen Beweis aber lassen sich verschiedne Erinnerungen machen, wie diejenigen von selbst einsehen werden, welche dergleichen Beweise zu prüfen im Stande sind. Ueberhaupt ist es schwer über diesen

 Punct,

*) J. E. Crusius in der Anweisung vernünftig zu leben S. 268. §. 191.

Punct, welcher die nähere Beschaffenheit der göttlichen Strafen und ihrer Dauer betrift, etwas vollkommen Ueberzeugendes vorzutragen, wenn man sich bloßer Vernunftsgründe bedienen will.

Zweytes Kapitel.

Von den Pflichten gegen uns selbst.

§. 73.

Ich komme nunmehr von der allgemeinen Betrachtung der Gesetze und Pflichten zu der Erklärung der besondern Pflichten, die dem Menschen obliegen, wobey ich mich nach der §. 64. angeführten Eintheilung richten, und daher mit den Pflichten, die ein jeder gegen sich selbst zu beobachten hat, den Anfang machen will. Die vornehmste darunter ist wohl ohne Zweifel die **Pflicht sein Leben zu erhalten**, an deren Gewißheit und Nothwendigkeit auch gewiß niemand zweifeln wird, der nicht von Vorurtheilen, oder von der Heftigkeit einer Leidenschaft verblendet ist. Denn da Gott vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit nichts ohne die weisesten Absichten thut, so läßt sich nicht behaupten, daß Gott die Menschen ohne weise Absichten erschaffen habe. Diese Absicht des Schöpfers aber, wie in der theoretischen Philosophie besonders erwiesen wird, besteht vorzüglich darinnen, daß wir so viel als möglich unsre eigne Vollkommenheit, und die Vollkommenheit des Ganzen, wovon wir als Theile zu betrachten sind, befördern sollen. Da wir nun dieses nur in demjeni-

gen

gen Zustande, wo die Seele mit dem Körper vereiniget ist, thun können; so erhellt hieraus offenbar, daß es dem Willen Gottes gemäß, und folglich unsre Pflicht sey, die Vereinigung unsrer Seele mit dem Körper, d. h. unser Leben so lange als möglich zu erhalten. Diese Absicht des Schöpfers ersieht man auch schon einigermaßen aus der Allgemeinheit des Triebes der Selbsterhaltung, wovon bereits oben S. 32. §. 21. gehandelt worden ist. Der **Selbstmord** kann also in keinem Falle für erlaubt gehalten werden; weil man auch in einem elenden Leben und in den unglücklichsten Umständen noch Tugend ausüben, und den göttlichen Absichten gemäß handeln kann. Diejenigen, welche den Selbstmord vertheidigen, und ihn entweder überhaupt, oder doch wenigstens in einigen Fällen für erlaubt halten, gründen ihre Meynung auf solche Sätze, deren Unrichtigkeit ohne große Mühe bewiesen werden kann. So halten z. E. viele mit einigen alten Philosophen den Körper für ein bloßes Gefängniß der Seele, und glauben daher, daß derjenige, der die Vereinigung seines Körpers mit der Seele aufzuheben suche, eben so wenig tadelhaft sey, als derjenige, der aus einem Gefängniß zu entfliehen trachte. Wie unrichtig aber diese Vorstellung sey, wird schon ein jeder von meinen jungen Lesern von selbst einsehen, der sich nur die Anfangsgründe der theoretischen Philosophie bekannt gemacht hat. Denn diese lehrt durch richtige, auf die Erfahrung gebaute Schlüsse, daß der Körper unsrer Seele nicht zur Strafe, sondern zu ihrer größern Vollkommenheit von dem Schöpfer gegeben worden sey. Ohne den Körper würden wir die Welt

weder bewohnen noch genießen können. Ohne körperliche Gliedmaßen würden wir keine sinnlichen Empfindungen, und ohne die sinnlichen Empfindungen keine abstracten Begriffe haben, ausgenommen diejenigen, welche uns die innere Empfindung verschaft, deren Anzahl aber weit geringer ist, als die Menge derjenigen Begriffe, die wir entweder unmittelbar durch die äußere Empfindung, oder durch die Theilung, Zusammensetzung und Vergleichung dieser sinnlichen Vorstellungen erhalten. Die Meynung, daß die Seelen der Menschen zur Strafe wegen vorherbegangener Sünden in die Körper eingekerkert worden wären, ist nicht nur unerweislich, sondern auch ungereimt; denn derjenige, welcher eine Strafe leidet, muß doch wissen, daß und warum er gestrafet werde. Da wir uns nun keines vorhergehenden, außer unserm gegenwärtigen Körper geführten Lebens bewußt sind, und da es uns auch an andern Gründen fehlt, aus welchen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen könnten, daß wir schon einmal gelebt haben müßten; so sagt man etwas sehr Lächerliches, wenn man behauptet, daß die Seele zur Strafe wegen ihrer ehemals begangenen Sünden in den Körper eingesperrt worden sey. Diejenigen *), welche den Selbstmord zwar nicht überhaupt, aber doch in solchen Fällen für erlaubt halten, wo die Pflichten gegen die Gesellschaft, worinnen wir leben, nicht verletzt würden, gründen ihre Behauptung auf die wunderliche Meynung, daß es keine Pflichten gegen uns selbst gebe, und daß wir bloß um andrer willen unser

*) J. C. Rüdiger in seinen Institution. philos. S. 481.

unser Leben erhalten müßten. Allein da der Ungrund dieser Meynung schon aus dem Vorhergehenden offenbar ist, so würde ich wohl etwas überflüßiges thun, wenn ich mich in eine Widerlegung derselben einlassen wollte.

§. 74.

Man würde aber der itzt erklärten Pflicht viel zu enge Grenzen setzen, wenn man glauben wollte, daß derselben schon vollkommen Gnüge geschehe, wenn nur der grobe Selbstmord vermieden werde, d. h. wenn man nur nicht selbst Hand an sich lege, und sich auf eine gewaltthätige Art das Leben nehme. Es giebt noch eine andre Art des Selbstmordes, welchen man den subtilen zu nennen pflegt, und dessen sich diejenigen schuldig machen, die sich zwar nicht auf eine gewaltsame Art tödten, aber doch ihr Leben durch Ausschweifungen und auf andre Art verkürzen. Eine traurige Erfahrung bestätiget den von Herr D. Millern in seiner theologisch-moralischen Abhandlung von der tugendhaften Erhaltung des Lebens, und von der richtigen Beurtheilung des Selbstmordes S. 61. angeführten, dem ersten Scheine nach übertriebenen Gedanken eines Engländers, welcher sich folgendergestalt ausdrückt. „Wenn die Wahrheit in Gesellschaft der Religion einmal die Kirchhöfe besuchen sollte, so würde sie gewiß auf den meisten Leichensteinen die prächtigen Grabschriften auslöschen, und an deren Statt bloß diese Ueberschrift setzen: Selbstmörder!“ — Nur würde man sehr unrecht thun, wenn man auch diejenigen unter die Zahl der subtilen und mittelbaren Selbstmörder

mörder setzen wollte, die ihr Leben für das Vaterland wagen, und ihre Kräfte der Erhaltung und dem Wohl ihrer Mitbürger aufopfern. Denn der Mensch, wie Hr. Hofrath Feder in seinen Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtverhaltens S. 120. sehr richtig bemerkt, muß überhaupt bey der Liebe zu sich selbst, aufs Ganze Rücksicht nehmen; und dieß Leben ist nur ein Theil seines Daseyns. Zum Nachtheil der größern Vollkommenheit des Ganzen, durch Mittel, woraus ein solcher Nachtheil entstehen würde, darf also das Leben nicht erhalten werden. Und eben daraus folget, daß es auch der Pflicht gemäß seyn könne, sein Leben in Gefahr zu setzen. Es verdient hierbey auch dasjenige erwogen zu werden, was Hr. Hofr. Glafey in seinem Rechte der Vernunft S. 414. u. f. ausführlicher abhandelt, woraus ich aber, zur Vermeidung der Weitläuftigkeit, nur den Inhalt seines Hauptbeweises kürzlich anführen will. Er zeigt nehmlich, daß derjenige, welcher im Dienste des Staats sein Leben oder seine Gesundheit verliehrt, dieses doch im Grunde nicht sowohl wegen seiner Mitbürger, als wegen seiner eigenen Sicherheit thue, weil die Erhaltung und Sicherheit der Republik, wovon er ein Mitglied ist, seine eigne Erhaltung und Sicherheit nach sich zieht.

§. 75.

Wenn es also Pflicht ist, sein Leben so lange als möglich zu erhalten, und dasselbe, ohne daß es andre wichtige Pflichten erfordern, weder aufzuopfern noch in Gefahr zu setzen; so braucht es wohl keines be-

besondern Beweises, daß es also auch Pflicht sey, alle diejenigen Mittel anzuwenden, welche die Erhaltung des Lebens befördern, und alles dasjenige zu vermeiden, wodurch die Kräfte des Körpers geschwächt werden, und dieses nöthige Werkzeug der Seele seine gehörige Brauchbarkeit entweder gänzlich oder doch wenigstens zum Theil verlieren könne. Wir müssen also für die Fortdauer der Gesundheit, ohne welche unser Leben entweder nicht lange bestehen, oder doch nicht brauchbar genug seyn kann, und besonders für die Erhaltung der Werkzeuge der Empfindung alle mögliche Sorge tragen, und bey sich ereignender Krankheit den Gebrauch der dawider dienlichen Hülfsmittel nicht unterlassen. Derjenige aber sorgt am besten für seine Gesundheit, welcher sich einer guten Diät und einer beständigen Mäßigkeit im Essen und Trinken, im Schlafen und Wachen, in der Bewegung und Ruhe, im Vergnügen und Mißvergnügen, zu befleißigen sucht. Es fehlt zwar nicht an Schriften, worinnen von der Diät ausführlich und gründlich gehandelt wird; allein weil die wenigsten meiner jungen Leser dergleichen Schriften bey der Hand haben, oder geneigt seyn werden, sie ganz durchzulesen; so will ich die vornehmsten Regeln, welche zur Erhaltung der Gesundheit beobachtet werden müssen, hier kürzlich anführen. Denn die Erfahrung lehret, daß sehr viele junge Leute bloß deswegen, weil ihnen diese Vorschriften entweder unbekannt geblieben, oder nicht genug eingeschärft worden sind, den Grund zu einer Menge, oft ganz unheilbarer Krankheiten schon in der ersten Jugend gelegt haben.

§. 76.

Ich mache also den Anfang mit denjenigen Regeln, welche die Diät im Essen und Trinken betreffen; weil wider dieselben gemeiniglich am meisten gesündiget wird. Denn die Klagen des Seneca *) über die übermäßige Schwelgerey, kann man auch in unsern Tagen, und zwar noch mit größerm Rechte wiederholen. „Man sehe einmal, was für eine Menge von Dingen, welche durch eine einzige Kehle gehen sollen, die Schwelgerey unter einander mischet, die deswegen das feste Land und das Meer plündert! — O Himmel, wie viel Becker und Köche beschäftiget nicht ein einziger Magen!" — Die erste Regel also, die ich meinen jungen Lesern einschärfen will, ist die, daß sie sich vorzüglich der einfachsten Speisen, und der einfachsten Getränke bedienen müssen, wenn sie für ihre Gesundheit gehörig besorgt seyn wollen. Denn nichts ist so schädlich, als der tägliche Genuß, der durch die Kunst der Köche, die nicht nur der Poet, sondern auch der Moralist in gewissem Verstande Giftmischer nennen könnte, zubereiteten Leckereyen, welche, wegen ihrer mannigfaltigen Vermischung mit fettigen Theilchen und fremden Gewürzen, den Magen verderben, und daher schlechte Säfte im Körper erzeugen, aus welchem hernach eine Menge Krankheiten ihrem Ursprung nehmen. Was für Arten der Speisen aber überhaupt der Gesundheit am zuträglichsten seyn, läßt sich nicht so leicht

*) Vide, quantum rerum, per vnam gulam transiturarum, permisceat luxuria, terrarum marisque vastatrix! --- Dii boni, quantum hominum pistorum coquorumque vnus venter exercet! *Sen. ep.* 95.

leicht durch allgemeine Regeln bestimmen, weil hier vieles auf die natürliche Beschaffenheit des Körpers, auf das Klima, auf die Gewohnheit, und auf die Lebensart eines Menschen ankömmt. Was dem einen sehr gesund ist, kann dem andern oft sehr schädlich seyn, wenn er nicht einen eben so guten Magen, als der erste hat, oder sich mit ganz andern Arbeiten beschäftiget. Geräuchertes Fleisch, gedörrte Fische, schwarzes Brodt, und andre dergleichen harte Speisen, welche dem schwachen Magen der Stubengelehrten und andrer Personen, die ein sitzendes Leben führen, selten zuträglich sind, bekommen dem arbeitenden Landmanne und Matrosen sehr gut, und geben ihm mehr Kräfte, als ihm der Genuß junger Hühner, Tauben, Lerchen und andrer solcher Speisen verschaffen würde. Ueberhaupt kann ein jeder die besondern Regeln, die er in Ansehung der Diät zu beobachten hat, am besten aus seiner eignen Erfahrung lernen. Nur soviel läßt sich fast als allgemein behaupten, daß der häufige Genuß des Fleisches, und überhaupt der Speisen aus dem Thierreiche, die Milch ausgenommen, den wenigsten Personen so zuträglich ist, als der Genuß solcher Speisen, die aus dem Pflanzenreiche genommen werden. Ferner wird man auch dieses bemerken, wenn man auf sich selbst und auf andre fleißig Achtung giebt, daß ein gesunder Mensch fast die meisten Arten von Speisen, ohne Nachtheil seiner Gesundheit, nach und nach vertragen lernt. Da man nun nicht immer an einem Orte leben, und nicht alle Arten von Speisen an jedem Orte haben kann; so thut man sehr gut, wenn man sich nicht an einige wenige, sondern an

alle

alle Arten von Speisen, die sich ohne große Kosten erhalten lassen, zu gewöhnen sucht. Denn bloß aus Mangel an Gewohnheit, oder weil man zuviel auf einmal zu sich nimmt, schaden manche Speisen. Ueberhaupt sind auch die leichtesten und gesündesten Speisen schädlich, wenn man die Regeln der Mäßigkeit dabey überschreitet. Denn wenn der Magen zu viel Nahrungsmittel auf einmal erhält, so ist er nicht im Stande, alles gehörig zu verdauen. Sobald aber die Verdauung nicht gehörig von statten geht, können auch die aus den genossenen Speisen in den Eingeweiden des Körpers abgesonderten Säfte nicht diejenige Vollkommenheit erreichen, die sie haben müssen, wenn sie recht geschickt seyn sollen, die Kräfte und den gesunden Zustand des Körpers zu erhalten.

§. 77.

Was den Genuß der zu unsrer Erhaltung dienlichen Getränke betrifft, so ist dabey ebenfalls nicht nur die gehörige Wahl, sondern auch die Mäßigkeit zu empfehlen. Fragt man, welches unter den gewöhnlichen Getränken der Gesundheit wohl am zuträglichsten sey, so wird man gewiß von allen vernünftigen Aerzten und von allen Lehrern der Diät die Antwort erhalten: das Wasser. Denn keine andre Art von Getränken ist so geschickt, die Verdauung der Speisen zu befördern, als das Wasser, welches die Speisen am leichtesten aufzulösen pflegt. Das Wasser erhält ferner das Blut flüßig, verhindert daher die Verstopfungen und die Erzeugung aller Arten von Schärfe, ja es widerstehet sogar verschiednen Arten der Gifte; daher die Aerzte sehr oft in den Fällen,

ken, wo sie eine Vergiftung vermuthen, und nicht wissen, was für Gift jemand bekommen habe, zu dem bloßen Wasser ihre Zuflucht nehmen. Das kalte Wasser hat überdieses eine zusammenziehende Kraft, wodurch es geschickt wird, den Magen und die Nerven zu stärken; und weil es überdieses, wenn es nicht mit andern Dingen vermischt ist, weder Geschmack noch Geruch hat, so fehlt ihm zugleich der Reitz andrer Getränke, wodurch die Menschen verleitet werden, dieselben in allzugroßer Menge, zum Nachtheil ihrer Gesundheit, zu sich zu nehmen. Der Wein ist zwar ein vortrefliches Getränke, welcher nicht nur das menschliche Herz erfreuet, sondern auch zur Stärkung des Magens und zur Wiederherstellung der verlohrnen Kräfte, mit Nutzen gebraucht werden kann. Viele Arten der Weine erregen auch durch ihre angenehme Säure den Appetit zum Essen, widerstehen dem Scorbute, bewahren das Blut vor der Fäulniß, und befördern die unmerkliche Ausdünstung. Allein ungeachtet dieser nützlichen Eigenschaften ist doch der Wein nicht so geschickt, als das Wasser, zum gewöhnlichen Getränke gebraucht zu werden, wofern man ihn nicht mit Wasser vermischt. Vorzüglich ist er jungen Leuten, wenn er nicht äußerst mäßig genossen wird, selten zuträglich; weil ihr ohnedieß schon zum Wallen geneigtes Blut mehr kühlender, als erhitzender Getränke bedarf. Noch schädlicher ist in diesem Alter der Brandtewein, der auch schon bejahrten Personen, wenn sie sich dessen zu oft und zu häufig bedienen, ein Gift wird. Diejenigen also, welche die Pflicht, für ihre Gesundheit zu sorgen, nicht aus den Augen setzen wollen, müssen sich sol-

cher Getränke nicht ohne Noth, und vorzüglich nur in denjenigen Fällen bedienen, wo sie als Arzneymittel gebraucht werden können, z. E. auf Reisen und bey Erkältungen. Was die gewöhnlichen warmen Getränke betrifft, z. E. Thee und Caffee, so sind dieselben zwar nicht so schädlich, als viele behaupten, wofern sie nur mäßig genossen werden. Doch so viel ist gewiß, daß diejenigen, welche nicht von Jugend auf daran gewöhnt sind, sehr wohl thun, wenn sie dieselben nicht zu ihrem gewöhnlichen Getränke machen, weil die kalten Getränke dem Magen viel zuträglicher sind, als die warmen, durch deren gar zu häufigen Genuß der Magen schlaff gemacht, und also geschwächt wird. Ueberhaupt muß man sich bey allen kalten und warmen Getränken, vorzüglich aber bey denjenigen, die eine berauschende Kraft besitzen, der Mäßigkeit befleißigen; denn die **Trunkenheit**, wovon wohl eine förmliche Erklärung überflüßig seyn würde, ist ein viel schändlicheres Laster, als man insgemein zu glauben pflegt. Meine jungen Leser dürfen nur die Folgen davon überlegen, und die ihnen bekannten Beyspiele mit einiger Aufmerksamkeit durchgehen, so werden sie sich gar leicht davon überzeugen können. Ein Trunkenbold schwächt nicht nur die Kräfte seines Körpers; sondern auch die Kräfte seines Geistes; er verschlimmert dadurch seinen moralischen Zustand, verschwendet auf eine unnütze Art sein Vermögen, und begeht oft in dem Zustande, worinnen er seiner Vernunft nicht mehr mächtig ist, Schandthaten, deren bloße Namen ihm, wenn er nüchtern ist, ein Schrecken einjagen können.

§. 78.

Die Luft ist zur Erhaltung unsrer Gesundheit und unsers Lebens eben so nöthig, ja noch nöthiger, als das Essen und Trinken. Denn wir können eine gute Weile ohne Speise und Trank, aber nicht einige Minuten ohne Luft leben. Es ist aber nicht genug, daß wir Luft schöpfen, sondern es kömmt auch sehr viel darauf an, was für eine Beschaffenheit die eingeathmete Luft habe, da es eine aus der Naturlehre, ja schon aus der täglichen Erfahrung hinlänglich bekannte Sache ist, daß die gemeine Luft, welche uns umgiebt, niemals ganz rein, sondern mit einer großen Menge von Dämpfen und Dünsten vermischt ist, von deren Anzahl und Beschaffenheit der Einfluß der Luft auf unsre Gesundheit großentheils abhängt. Am zuträglichsten ist die Luft unsrer Gesundheit, wenn sie die gehörige Elasticität hat, und weder zu trokken noch zu feuchte ist. Die Trockenheit der Luft entsteht vorzüglich von der Wärme, und die Feuchtigkeit von den Ausdünstungen der Seen, Flüsse und Bäche, worzu auch die Dünste kommen, welche beständig aus den Gewächsen und thierischen Körpern aufsteigen, die insgesamt viele wäßrige Theilchen enthalten. Ist die Luft also in demjenigen Raume, den man bewohnt, gar zu trocken, in welchem Zustande sie auch den menschlichen Körper austrocknet, und das Blut verdickt, so kann man sie dadurch sehr verbessern, und der Gesundheit zuträglicher machen, wenn man sie durch Sprengen mit kaltem Wasser abkühlt und feuchter macht. Das letztere kann auch durch Hülfe solcher Pflanzen geschehen, die stark ausdünsten. Wenn die Luft zu viele Feuchtigkeiten enthält,

so wird sie ebenfalls der Gesundheit auf mancherley Art nachtheilig; weil ihre Feuchtigkeiten nicht nur durch das Einathmen, sondern auch durch die zurückführende Schweißlöcher in den Körper kommen, welcher auf diese Art mit zu viel wäßrigen Theilchen angefüllt wird, wodurch eine Stockung der Säfte, eine Erschlappung der Fasern, und aus diesen hernach allerhand Krankheiten entstehen. Ist die feuchte Luft auch kalt, so wird noch überdieses die unmerkliche Ausdünstung gehemmt, ohne welche unsre Gesundheit nicht bestehen kann; und ist die Luft feuchte und warm, so wird dadurch den Säften unsers Körpers eine starke Neigung zur Fäulniß beygebracht, wodurch oft bösartige Fieber und ansteckende Krankheiten entstehen. Man muß also die feuchten Wohnungen so viel, als möglich, zu vermeiden suchen. Weil aber freylich dieses sich nicht allemal thun läßt, so muß man in dem Falle, wenn man ein allzufeuchtes Zimmer zu bewohnen genöthiget wird, solche Mittel gebrauchen, wodurch die Feuchtigkeit der Luft vermindert werden kann, wovon ich einige der vornehmsten anführen will. Das erste und beste Mittel zur Erreichung dieser Absicht ist ohne Zweifel dieses, wenn man des Morgens, und auch in den übrigen Stunden des Tages bey guter Witterung die Fenster fleißig öffnet, und dabey mit allerhand Sachen, die keine Feuchtigkeit bey sich führen, sondern einen trocknen und säuerlichen Dampf von sich geben, welcher die Feuchtigkeit der Luft an sich ziehet, z. E. mit Agtstein oder Zucker, stark räuchert. Ueberhaupt ist es auch in solchen Wohnungen, die nicht feuchte sind, sehr nöthig, daß man von Zeit zu Zeit die Fenster

öffnet,

öffnet, um frische Luft einzulassen, weil die Luft durch das Einathmen der Menschen und Thiere verdirbt, und zur Beförderung unsrer Gesundheit unbrauchbar gemacht wird. Ist die feuchte Luft kalt, so muß man darauf bedacht seyn, die unmerkliche Ausdünstung zu erhalten und zu befördern, welches sich durch den mäßigen Genuß des Weins oder andrer geistreichen Getränke, und durch gelinde Bewegung des Körpers, die überhaupt zur Erhaltung unsrer Gesundheit unentbehrlich ist, am besten bewerkstelligen läßt. Ist aber mit der Feuchtigkeit der Luft zugleich eine starke Wärme verbunden, so muß man alles dasjenige zu vermeiden suchen, was das Blut in eine heftige Wallung setzen kann, und diejenigen Speisen, welche zur Fäulniß geneigt sind, z. E. Fleisch und andre Nahrungsmittel aus dem Thierreiche, die Milch ausgenommen, nicht zu häufig genießen, sondern statt derselben sich lieber säuerlicher Sachen, der Gartenfrüchte und andrer Producte aus dem Pflanzenreiche bedienen, die auch überhaupt den meisten Personen besser bekommen, als der häufige Genuß des Fleisches, wie bereits oben (§. 76.) angemerkt worden ist.

§. 79.

Unter den übrigen Mitteln, welche zur Erhaltung und Befestigung unsrer Gesundheit etwas beytragen können, verdient vorzüglich die **Reinlichkeit** angemerkt zu werden, deren Vernachläßigung nicht blos ein Vergehen wider die Gesetze des Wohlstandes, sondern auch eine Verletzung derjenigen Pflicht ist, die uns für die Erhaltung unsers Körpers so viel

als möglich zu sorgen befiehlt. Gellert hat in seiner 13ten moralischen Vorlesung diese Tugend, von deren Nothwendigkeit sehr viele nicht überzeugt zu seyn scheinen, so nachdrücklich empfohlen, daß ich nicht unterlassen kann, mich seiner eignen Worte zu bedienen, um meinen jungen Lesern die Wichtigkeit dieser Pflicht vorzustellen. „Eben das, was unsern Körper eckelhaft macht, schadet auch seiner Gesundheit und Festigkeit. Der Staub und Schmutz, die uns verunstalten, verstopfen zugleich die kleinen Höhlen und Oeffnungen, durch welche unser Körper ausdünstet. Die vom Schweiße dem Auge widrige Leinwand verursacht zugleich Stockung und Fäulniß; und die reinliche und frische Wäsche, die unser Auge ergötzt, erfrischt und stärkt zugleich den Körper. Eben das kühle Wasser, das uns. Haut reiniget, stärkt auch unsre Nerven und erweckt unsre Lebensgeister. Eben die eingeschlossene und modernde Luft des Zimmers, die dem Geruche Eckel erweckt, verunreiniget die Lunge und schwächet sie. Eben die Sorgfalt, die unsern Zahn zum Schnee, und unsern Athem zu reinem frischen Aether macht, bewahret den Mund vor Fäulnissen, und unsern Gaumen vor Flüssen. Es ist ein sicheres Kennzeichen, daß man sich zu wenig liebt, wenn man die Reinlichkeit nicht liebt; ja es ist eine Art von Aufforderung, daß uns andre verachten sollen, weil wir uns selbst nicht achten, und daß sie uns durch Geringschätzung bestrafen sollen, weil wir unverschämt genug sind, ihren rechtmäßigen Eckel aufzubringen. Man hat ganze Verzeichnisse von Krankheiten gesammlet, die ihre Nahrung oder ihren Ursprung aus der Unreinlichkeit des Kör-

pers

pers haben. Dieser Bewegungsgrund sollte wenigstens alle die rühren, die dem Wohlstande allein zu gefallen, sich nicht entschließen mögen, reinlich zu seyn. Reinlichkeit verlangt Ordnung; und vielleicht hassen wir den Unreinlichen auch aus dieser Ursache, weil wir vermuthen, daß kein Gesetz der Ordnung in seiner Seele herrsche. Aber auch die Reinlichkeit hat ihr Uebermaß. Sie darf, sagt Cicero *), nicht zu gesucht, und dadurch selbst andern beschwerlich seyn; sie muß blos jene Nachläßigkeit meiden, welche den natürlichen Wohlstand und die gute Lebensart beleidiget."

§. 80.

Wer sich nun von der Pflicht, sein Leben so lange als möglich zu erhalten, und damit so viel Gutes, als möglich zu stiften, überzeugt hat, der wird wohl ohne weitern Beweis auch einsehen, wie nöthig die Sorgfalt sey, sich durch rechtmäßige Mittel in den Besitz eines zum täglichen Unterhalt und zur Bedürfniß auf künftige Fälle erforderlichen Vermögens zu setzen. Da nun dieses am besten durch Arbeitsamkeit, durch Aufklärung unsers Verstandes, durch Erlernung nützlicher Künste und Wissenschaften, durch Sparsamkeit und durch eine gute Eintheilung der Zeit geschehen kann, so erhellt hieraus von selbst, daß wir zur Arbeitsamkeit, zur Aufklärung unsers Verstandes, zur Erlernung nützlicher Künste, zur Sparsamkeit und zu einer guten Anwendung unsrer

*) Adhibenda est munditia non odiosa, neque exquisita nimis, tantum quae fugiat agrestem et inhumanam negligentiam.

Zeit verbunden sind. Die Pflicht der Arbeitsamkeit liegt auch denjenigen ob, die von der Vorsehung schon so viel an Glücksgütern erhalten haben, daß sie sich und die Ihrigen davon bequem erhalten können. Denn erstlich kann der Reichste durch allerhand Zufälle gar bald um den Besitz seiner Schätze kommen, und wehe ihm alsdenn, wenn er sich nicht bey Zeiten zur Arbeit gewöhnt hat! Zweytens kann man ja desto mehr gutes stiften, und desto mehr Elenden beystehen, je mehr man Vermögen besitzt, und drittens ist die Arbeitsamkeit auch ein vortrefliches Mittel, uns von Lastern abzuhalten, wozu der Müßiggang so viele Menschen zu verleiten pflegt. Wem ist wohl das Sprichwort unbekannt, Müßiggang ist aller Laster Anfang, und wer getraut sich wohl, die Wahrheit desselben zu bestreiten? Um aber etwas Nützliches durch unsre Arbeit hervorzubringen, müssen wir uns erstlich die Ausbildung unsers Verstandes, nebst der Erlernung guter Künste und Wissenschaften angelegen seyn lassen, bey deren Wahl man nicht nur seine Lust und Neigung, sondern auch seine Kräfte und andre Umstände zu Rathe ziehen muß. So würde z. E. derjenige, der so schwache Augen hätte, daß er auch die gröbste Schrift nicht ohne Brille lesen könnte, sehr unbesonnen handeln, wenn er die Kupferstecherkunst zu seiner gewöhnlichen Beschäftigung erwählen wollte. Bey jeder Lebensart aber, und bey jeder Beschäftigung, sie mag auch noch so einträglich seyn, ist doch allemal die Sparsamkeit eine sehr nothwendige Tugend, und die Verschwendung ein Laster. Unter der Sparsamkeit aber versteht man die Gewohnheit, allen unnö-

thigen

thigen Aufwand zu vermeiden, und dasjenige von seiner Einnahme, was man itzt nicht braucht, zu künftigem nützlichen Gebrauch aufzuheben. Die Verschwendung hingegen besteht in der Gewohnheit, größern Aufwand zu machen, als man, vermöge seiner Einnahme, machen sollte, und seine Einkünfte auf unnütze Dinge zu verwenden. Doch muß man bey Beurtheilung der Sparsamkeit und der Verschwendung ein Paar sehr gewöhnliche Abwege vermeiden, und ja nicht den Geitz, welcher unter die häßlichsten Laster gehört, für Sparsamkeit, und die Freygebigkeit, welche eine der vorzüglichsten Tugenden ist, für Verschwendung halten. Der Sparsame, wie schon aus der vorhin angeführten Erklärung erhellt, vermeidet zwar allen unnöthigen Aufwand, und hebt dasjenige, was er itzt entbehren kann, zu künftigem Gebrauch sorgfältig auf; allein er entzieht nicht, um seine Kasten geschwind anfüllen zu können, sich und den Seinen die nöthigen Bequemlichkeiten; er betrachtet nicht das Geld als seine letzte Absicht, sondern nur als ein Mittel, gute Absichten dadurch zu befördern. Der Geitzige hingegen vermeidet nicht nur den unnöthigen, sondern auch den nöthigen Aufwand, und sucht blos deswegen immer mehr Vermögen zu erlangen, damit er sich an dem Besitze seiner Schätze, die er ohne fernere Absicht begehrt, vergnügen könne. Anfänglich besteht der Geitz gemeiniglich nur in der Begierde, seine Einkünfte zu vermehren, und die Sicherheit derselben aufs Zukünftige durch den Besitz eines hinlänglichen Vermögens, so viel als möglich zu befördern. Indem aber der Mensch diese Absicht nach und nach vergißt, so verwandelt sich diese Be-

gierde endlich in eine Gewohnheit, den Besitz des Vermögens ohne fernere Absicht zu begehren, und wird also zum Geitz. Daß übrigens der Geitz, wie jedes Laster, verschiedne Grade habe, brauche ich wohl nicht erst zu erinnern. Im niedrigen Grade giebt der Geitzige zwar nicht gern etwas weg, thut aber doch auch niemanden unrecht; welchen Grad von Geitz man gemeiniglich Kargheit zu nennen pflegt, um ihn von dem ungerechten Geitze zu unterscheiden, welcher sich mit andrer Leute Schaden zu bereichern sucht. Wenn der Geitz so weit geht, daß er sich selbst viele Nothwendigkeiten versagt, und der Geldbegierde Bequemlichkeit, Ehre und Vergnügen aufopfert; so wird es der sordide d. i. schmutzige Geitz genannt. Hieraus wird man also leicht die Ursache einsehen, warum im gemeinen Leben bey Beurtheilung der itzt angeführten Tugenden und Laster so oft gefehlt, und ein Sparsamer von vielen für geitzig, ein Geitziger wiederum vielmals für sparsam, ein Verschwender für freygebig, und ein wirklich Freygebiger für einen Verschwender gehalten wird. Denn erstlich bekümmern sich die wenigsten um richtige Begriffe von denjenigen Benennungen, welcher sie sich bedienen, und zweytens unterlassen sie in diesem Falle gemeiniglich das Vermögen oder die Einnahme eines Menschen in Erwägung zu ziehen, welches doch schlechterdings nothwendig ist, wenn man jemanden in Ansehung seiner Sparsamkeit beurtheilen will. Eben dieselbe Ausgabe, die bey dem einen ein Zeichen der Sparsamkeit ist, kann bey dem andern ein Merkmal der Verschwendung, und bey dem dritten ein Kennzeichen des Geitzes seyn. Wenn z. E.

je-

jemand, der jährlich nur einige hundert Thaler einzunehmen hätte, täglich auf eine Mahlzeit für sich und seine Familie nur 12 Gr. wendete, so würde man ihm eine pflichtmäßige Sparsamkeit zuschreiben müssen. Wollte aber ein armer Handwerksmann, der jährlich kaum hundert Thaler erwerben könnte, für eine Mahlzeit täglich 12 Gr. ausgeben, so würde er schon den Namen eines Verschwenders verdienen. Wenn hingegen ein wohlhabender Mann, der einige Tonnen Goldes im Vermögen hätte, auf eine Mahlzeit für sich und seine Leute täglich nicht mehr als 12 Groschen wenden wollte, so würde man ihn nothwendig einen Erzgeizhals nennen müssen. Die größte Ausgabe, die einem Unverständigen Verschwendung scheinen könnte, ist der Tugend der Sparsamkeit nicht zuwider, wenn sie in gehörigem Verhältniß mit der Einnahme oder mit dem Vermögen eines Menschen steht, und keine schädlichen Absichten befördert; es ist vielmehr löblich, wenn diejenigen, denen die Vorsehung einen Ueberfluß an irdischen Gütern geschenkt hat, einen solchen Gebrauch davon machen, wodurch diejenigen, die in der Dürftigkeit schmachten müssen, Gelegenheit erhalten, sich etwas zu verdienen, und ihre elende Umstände zu verbessern.

§. 81.

So wie aber die Verschwendung des Geldes unsern Pflichten widerstreitet, eben so sehr, und fast noch in höherm Grade ist ihnen die Verschwendung der Zeit zuwider, obgleich die meisten Menschen aus Mangel an gehöriger Ueberlegung diese Art von Verschwendung für eine Kleinigkeit zu achten pflegen.

Wer

Wer hundert Ducaten verschwendet hat, dem bleibt doch noch die Möglichkeit übrig, diese hundert Ducaten bey einer andern Gelegenheit wieder zu erhalten. Wer aber hundert Tage von seiner Lebenszeit verschwendet, der findet nirgends ein Mittel, diese verlohrne Zeit wieder zu erlangen. Je unmöglicher es also ist, die verflossenen Tage und die versäumte Gelegenheit wieder zurückzubringen; je kürzer die Dauer des menschlichen Lebens, und je größer die Menge und Mannigfaltigkeit der uns obliegenden Pflichten und Arbeiten ist, desto eifriger müssen wir bemüht seyn, die Tage unsers Lebens gut anzuwenden. Es verdient aber nicht blos derjenige ein Verschwender seiner Zeit genannt zu werden, der sich ganz dem Müßiggange ergiebt, und die ihm obliegenden Pflichten vernachläßiget, sondern auch derjenige macht sich schon einer solchen Verschwendung schuldig, welcher in seinen Geschäften nicht die gehörige Ordnung beobachtet, und daher nicht so viel Nutzen stiftet, als er würde stiften können, wenn er sich einer bessern und ordentlicheren Eintheilung der Zeit befleißigen wollte; ein Fehler, den viele blos aus Unwissenheit und Mangel an Erfahrung begehen, und den sie gewiß nicht begehen würden, wenn sie sich des guten Raths solcher Personen bedienten, die mehr Erfahrung und Einsicht, als sie, besitzen. So wird man z. E. unter denjenigen, die sich den Wissenschaften widmen, viele finden, denen es weder an dem nöthigen Gedächtniß, noch an den übrigen zum Studieren erforderlichen Fähigkeiten der Seele mangelt, und die gleichwohl oft zehen und mehr Jahre mit Erlernung einer Sprache zubringen, die ein andrer, welcher nicht

mehr,

mehr, oder wohl noch weniger Fähigkeiten besitzt, bisweilen in ein Paar Jahren weit gründlicher erlernt. Forscht man nach der Ursache dieses Unterschiedes, so wird man dieselbe gemeiniglich in der Art und Weise finden, wie ein jeder seine Zeit abtheilt. Wer viele Sprachen und Wissenschaften auf einmal zu lernen anfängt, und daher auf manche in etlichen Tagen kaum eine Stunde wenden kann, der wird gewiß von allen diesen Wissenschaften und Sprachen weit weniger lernen, als derjenige, der nur wenige auf einmal treibt, und jeder täglich etliche Stunden widmet, weil man dasjenige, woran man in etlichen Tagen nicht wiederum gedenkt, gar leicht vergißt, und daher einerley Sache sehr oft aufs neue lernen muß, auch leicht eine Verwirrung der Begriffe entsteht, wenn man sich zu vielerley Sachen auf einmal bekannt machen will.

§. 82.

Man muß aber dasjenige, was ich itzt von den Pflichten der Arbeitsamkeit und der haushälterischen Anwendung der Zeit gesagt habe, nicht zu weit ausdehnen, und meine Meynung nicht so auslegen, als wenn ich jede Unterlassung der Arbeit für etwas pflichtwidriges, und jeden so genannten Zeitvertreib für eine unerlaubte Verschwendung der Zeit ausgeben wollte. In vielen Fällen ist es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht gegen sich selbst, seine gewöhnlichen Arbeiten zu unterbrechen, und der Ruhe oder einem unschuldigen Vergnügen einige Stunden zu schenken. Die strengsten Moralisten räumen den Menschen das Recht ein, die Güter dieser Welt sich

nicht blos zu ihrem Unterhalt und zu ihren übrigen nothwendigen Bedürfnissen, sondern auch zu ihrem Vergnügen zu Nutze zu machen. Und wer könnte uns auch wohl dieses Recht mit einem Scheine von Billigkeit absprechen, da die Betrachtung der göttlichen Geschöpfe uns hinlänglich lehrt, daß Gott bey der Schöpfung der Welt nicht blos die Absicht gehabt habe, daß wir leben, sondern auch, daß wir vergnügt leben sollen? Wäre nicht eine große Menge von dem vielen Guten in der Welt ganz überflüßig, wenn es nicht genossen werden sollte? Vergnügungen also, die man mäßig genießt, und wobey man sich alles dessen enthält, was irgend einen Nachtheil verursachen kann, gehören unter die erlaubten Dinge, und werden sogar zur Pflicht, wenn sie zur Erhaltung unsrer Gesundheit, und zur Erneurung der durch die Arbeit geschwächten Kräfte gereichen. Derjenige, welcher aus Geitz, oder aus eitler Ruhmsucht Tag und Nacht arbeitet, allen Vergnügungen des menschlichen Lebens entsaget, und seine Kräfte dadurch vor der Zeit erschöpft, verdient nicht das Lob, daß er seine Pflichten gewissenhaft erfüllt habe, sondern macht sich in der That desjenigen Lasters schuldig, dessen ich bereits oben (§. 74.) unter dem Namen des subtilen Selbstmordes gedacht habe.

§. 83.

Die gute Meynung, welche andre Leute von unsrer Geschicklichkeit und übrigen guten Eigenschaften haben, kann oft sehr vieles zur Verbesserung unsrer Glücksumstände beytragen, welches wohl jeder meiner Leser auch ohne Beweis einräumen wird, da fast

täglich Beyspiele von solchen Personen vorkommen, denen blos die allgemeine Achtung ihrer Mitbürger die ansehnlichsten Aemter und die größten Reichthümer verschafft hat. Wenn es also unsre Pflicht ist, in allen Dingen nach Vollkommenheit zu streben, wozu uns auch schon eine vom Schöpfer uns eingepflanzte Grundbegierde antreibt, und wenn es daher nicht nur erlaubt, sondern auch pflichtmäßig ist, diejenigen Mittel anzuwenden, wodurch man seine Vollkommenheiten vermehren, und seine Glücksumstände, ohne Verletzung eines Gesetzes, verbessern kann; so wird wohl niemand, dem es nicht an richtigen Begriffen fehlt, das Verlangen nach Ehre, an und für sich selbst für tadelnswürdig halten können. Durch das Wort **Ehre** aber wird hier ein solcher Zustand bezeichnet, da uns Andre gewisse rühmliche Eigenschaften zuschreiben, und zugleich geneigt sind, in ihrem Betragen gegen uns, dieser guten Meynung gemäß zu handeln. Man theilt die Ehre gemeiniglich in die allgemeine und besondre ein. Die **allgemeine Ehre** nehmlich ist diejenige, vermöge welcher man jemanden nur solche gute Eigenschaften zuschreibt, die von allen rechtschaffenen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft verlangt werden. Der niedrigste Grad der allgemeinen Ehre wird der **ehrliche Name** genannt. Die **besondre Ehre** aber besteht darinnen, daß man jemanden solche Vollkommenheiten zuschreibt, die nur einigen Personen, oder nur einigen Arten von Menschen zukommen. Man unterscheidet auch bisweilen die innerliche und äußerliche Ehre. Durch die **innerliche Ehre** versteht man das innere Urtheil, welches andre von unsern rühmlichen Ei-

gen-

genschaften fällen, und worinnen also das Wesentliche der Ehre besteht; hingegen unter dem Namen der äußerlichen Ehre begreift man die mancherley Zeichen, wodurch man seine Hochachtung und gute Meynung gegen einander auszudrücken pflegt, z. E. Lob, Ruhm, Complimente u. s. w. Lob ist nehmlich die Erklärung durch Worte, daß man einem andern gewisse Vorzüge oder nützliche Eigenschaften zuschreibe. Ruhm ist nichts anders als ein solches Lob, das jemanden von sehr vielen Menschen beygelegt wird; und das Wort Compliment soll dasjenige äußerliche Betragen im Umgange ausdrücken, wodurch man jemanden seine Hochachtung, und die daher fließende Bereitwilligkeit, ihm zu dienen, zu erkennen geben will.

§. 84.

Allein so unschuldig auch das Verlangen nach Ehre ist, so lange es von der Vernunft gehörig geleitet wird, und auf wahre Verdienste und Vollkommenheiten gerichtet ist, so artet es doch sehr oft, wenn es sich der Herrschaft der Vernunft entzieht, in eine sehr schädliche Leidenschaft aus, und wird eine Quelle vieler Laster und Thorheiten. Diese Abwege, auf welche die Menschen durch eine allzuheftige und übel verstandne Ehrbegierde geleitet werden, hat Gellert in seiner vierzehnten moralischen Vorlesung sehr gut geschildert. „Den Beyfall der Rechtschaffenen, heißt es S. 328, in einem Maaße verlangen, in welchem wir ihn nach unsrer eignen Ueberzeugung nicht verdienen, ist Begehrlichkeit und Geitz. Die gute Meynung der Verständigen begehren, ohne Ver-

dienste

dienste zu haben, oder ohne dieselben gehörig zu suchen, ist mehr als Eitelkeit, ist die Lügen eines elenden Herzens. Eben daher wacht ein Mann von kleinen Verdiensten so ängstlich für seine Ehre, weil er weiß, daß sein Anspruch darauf schlecht gegründet ist. Die Achtung der Andern durch zufällige Güter, durch Reichthum, Geburt, Stand und Pracht, durch das Kleid und andre Kostbarkeiten suchen, ist sinnlicher Ehrgeitz, und der Tribut des Beyfalls, den wir durch diese Vorzüge von Andern erhalten, ist das Allmosen des Pöbels, der gern das Glänzende mit den Verdiensten vermengt, weil Verdienste oft im Glanze erscheinen. Seinen Ehrgeitz in freywilligen Geschenken der körperlichen Natur, in Schönheit und Stärke setzen, heißt als Bildsäule dieselbe Bewunderung verlangen, die der Hand des Künstlers gehört. In dem äußerlichen Anstande und in gefälligen Sitten seine Ehre allein suchen, ist der Ehrtrieb kleiner Seelen. Sie hingegen durch Gaben des Geistes, durch angenehme oder nützliche Werke der Kunst und des Witzes gehörig suchen, ist eine rühmliche Ehrbegierde. Und seine Ehre in einem guten Gewissen, durch eine willige und sorgfältige Beobachtung aller seiner Pflichten aus Unterwerfung gegen Gott, und in dessen Beyfalle suchen, in einer wahren Niedrigkeit und Demuth des Herzens gegen ihn, als den Quell aller Vollkommenheit und den Geber aller guten Gaben, in der Empfindung aller seiner eignen Unwürdigkeit suchen, das ist die höchste Staffel des Verlangens nach Ehre, auf welche sich die Menschen, so verschieden ihre Gaben und Fähigkeiten, so verschieden ihr Rang, ihre Geburt, Erziehung, und

ihre natürlichen Neigungen sind, dennoch empor-schwingen können. Welche rühmliche Bemerkung für die Würde des Menschen, daß alle die wahre Ehre durch Pflicht und Demuth erlangen können! Aber auch welche demüthigende Erfahrung, daß die meisten sie außer dieser Hoheit in zufälligen oder sinnlichen Gegenständen, oder in eingebildeten und thörichten, oder noch tiefer herab, in schimpflichen Gegenständen suchen! Ohne das Verdienst des Herzens mögen wir noch so berühmt seyn, noch so hoch steigen, unsre Höhe ist doch nur, wie Young sagt, der Galgen unsers Namens. — Nur der Menge, nur dem unwissenden Pöbel gefallen wollen, ist Schwulst der Ehrliebe, und setzt keine wahre Hoheit voraus. Diesen Beyfall durch niedrige Wege, durch Geschenke, Schmeicheleyen, kriechende Herablassung, erkaufen, ist niederträchtige Ehrliebe. Nur nach den zweydeutigen Zeichen der Ehre, nach demüthigen Stellungen und Begrüßungen, nach Titeln, Würden und Lobsprüchen streben, und zwar nicht ohne Verdienste zu besitzen, ist eitler Ehrgeitz. Aber ohne Verdienste darnach streben, ist ehrsüchtige Dummheit. So sehr uns auch andre, die nicht im Stande sind, von uns zu urtheilen, ehren mögen; so ist es doch für uns eine Ehre ohne Bedeutung; und, o wie oft erringen wir statt der Ehre nur den leeren Schall! — Durch nützliche und gute Bemühungen nach Ehre und einem guten Namen streben, blos weil das Gefühl davon ein Vergnügen ist, oder weil wir einen starken und natürlichen Trieb dazu empfinden, oder von Jugend auf künstlich zu dieser Ehrbegierde sind gebildet worden, ist Wollust der Seele, Frucht der

Erziehung und Gewohnheit, und nichts weniger als Tugend. Der Gegenstand dieser Begierde sey auch noch so groß und ehrwürdig, noch so nützlich für das Publicum; in Ansehung unsers Herzens und der Absicht, ist er das Letzte doch nur zufälliger Weise. — Die Ehrbegierde, deren Antrieb mein äußerlicher Vortheil allein ist, da ich den Beyfall der Andern durch nützliche Unternehmungen suche, um ihre Gewogenheit, ihren Fürspruch, ihre Hülfe, mit einem Worte mein Glück, oder einen Theil desselben, oder das, was ich für Glück achte, zu erhalten, ist ein erlaubter Eigennutz, aber noch keine Tugend. Man würde das Gute, das man thut, unterlassen, wenn die gute Meynung der Andern kein Mittel zu unsrer Hauptabsicht wäre, oder wenig bekümmert seyn, ob sie uns für lobenswerth hielten oder nicht.

§. 85.

Hieraus werden also meine jungen Leser leicht einsehen, in welchem Falle das Verlangen nach Ehre lobenswürdig und Pflicht ist, und in welchen Fällen es mit den Gesetzen der Tugend nicht bestehen kann. Es ist nehmlich lobenswürdig und pflichtmäßig, wenn wir Ruhm und Ehre nicht bloß um unsert willen als einen Zweck, sondern als ein Mittel zu höhern Absichten suchen, um desto mehr Gutes in unserm Berufe stiften zu können. Wir sind verbunden, uns um den Beyfall der Welt zu bewerben, wenn wir sehen, daß uns der Mangel desselben an unserm eignen, oder an dem Glück derer, für welche wir zu sorgen schuldig sind, hinderlich seyn würde. Ja

einige Moralisten *) behaupten sogar, daß es recht sey, für die Ehre sein Leben zu wagen, wenn man außerdem den Beyfall der Vernünftigen unwiderbringlich verliehren würde. Allein dieses muß nicht unrecht verstanden, und dabey die Voraussetzung, unter welcher sich die angeführte Meynung nur vertheidigen läßt, nicht aus der Acht gelassen werden, daß nehmlich keine verbindlichen Gesetze dieser Art von Handlung zuwider sind. Diejenigen also, welche den Zweykampf für erlaubt halten, können sich nicht mit Recht auf diese Meynung der Moralisten berufen. Denn erstlich ist der Zweykampf sehr wichtigen verbindlichen Gesetzen zuwider, und zweytens ist gemeiniglich dasjenige, was man verliert, wenn man sich in keinen Zweykampf einlassen will, nicht der Beyfall der Vernünftigen, sondern nur der Beyfall solcher Personen, bey welchen die Fähigkeit der Seele, die man Vernunft nennt, entweder von Natur sehr schwach, oder doch wenigstens nicht genug ausgebildet worden ist. Ueberhaupt müssen wir darauf sehen, daß unsre Ehrbegierde nicht in Ehrgeitz und Hochmuth ausarte. Der **Ehrgeitz**, den man immer im gemeinen Leben mit der unschuldigen Ehrbegierde verwechselt, ist das unmäßige Verlangen nach Beyfall, welches sich von der erlaubten Ehrbegierde vorzüglich dadurch unterscheidet, daß man die Ehre nicht als ein Mittel zu höhern nützlichen Absichten, sondern als einen Endzweck um sein selbst willen sucht, und sich gleichsam, wie sich Gellert ausdrückt,

*) Z. E. Herr Hofr. Feder in den Grundlehren zur Erkenntniß des menschlichen Willens S. 126.

drückt, zu seinem Gott macht. Der **Hochmuth** ist der Fehler derer, welche sich Vorzüge zueignen, die sie entweder gar nicht, oder doch wenigstens nicht in dem Grade besitzen, als sie sich einbilden, und daher Andre geringschätzen. Dem Hochmuthe oder Stolz ist die **Demuth** entgegengesetzt, eine der liebenswürdigsten, aber nicht genug geschätzten Tugenden, welche darinnen besteht, daß man sich seiner eignen Unvollkommenheiten und der Vollkommenheiten seiner Nebenmenschen beständig bewußt bleibt, und diesem Bewußtseyn gemäß handelt. Derjenige ist demüthig, sagt Gellert, der alle seine Gaben, sie mögen groß oder geringe seyn, als freywillige und unverdiente Geschenke aus der Hand Gottes betrachtet, als solche sie anwendet und verbessert, und sich seiner eignen Mängel und Fehler bewußt zu seyn bestrebet.

§. 86.

Nun werden vielleicht einige meiner jungen Leser fragen: wie muß man es aber anfangen, um Ehre und Ruhm zu erlangen, und sich dadurch den Weg zur Erreichung höherer Absichten zu bahnen? Diese Frage will ich noch kürzlich beantworten, ehe ich zu einer andern Materie fortgehe, weil diejenigen, welche Ruhm und Ehre suchen, gar zu leicht auf Irrwege und Umwege gerathen, wenn sie sich nicht bey Zeiten die Vorschriften bekannt machen, die man in diesem Falle beobachten muß, und wovon die vornehmsten folgende sind:

1) **Man bemühe sich mehr um die Erwerbung und Erhaltung eines ehrlichen Namens,**

als um den Besitz der besondern Ehre und eines vorzüglichen Ruhms.

Denn obgleich der sogenannte ehrliche Name nur der niedrigste Grad von der allgemeinen Ehre ist, wie aus der oben (§. 83.) angeführten Erklärung erhellt; so ist er doch auch zugleich das sicherste, allgemeinste und dauerhafteste Mittel zur Erreichung solcher Absichten, wozu uns der Beyfall andrer dienen soll. Die besondre Ehre steht nicht allemal in unsrer Gewalt. Es gehören schon vorzügliche Gaben, und ein Zusammenfluß von besonders günstigen Umständen dazu, wenn jemand als Kriegsheld, als Staatsmann, als Gelehrter oder Künstler, berühmt werden will. Hingegen der ehrliche Name steht in eines jeden Menschen Gewalt, wird nicht so beneidet, als der glänzende Ruhm, der oft seinem Besitzer die größten Gefahren, ja das größte Elend zu Wege bringt, und ist daher auch nicht so vielen Veränderungen unterworfen, als der laute Beyfall der Menge, die morgen dasjenige verachtet, was sie heute mit übertriebenen Lobsprüchen bis an den Himmel erhebt.

2) Man trachte also vor allen Dingen nach dem Namen eines rechtschaffenen Mannes, und suche überhaupt seine vornehmste Ehre im Besitz moralischer Vollkommenheiten.

Diese Regel fließt aus der vorhergehenden, und braucht also keines weitläuftigen Beweises. Denn wenn der ehrliche Name dasjenige ist, worauf wir unsre Ehrbegierde vorzüglich richten müssen, und wenn es gewiß ist, daß die moralischen Vollkommenheiten einen Vorzug vor allen übrigen rühmlichen Eigen-

gen-

genschaften verdienen; so wird wohl niemand läugnen, daß man sich vorzüglich bemühen müsse, den Namen eines rechtschaffenen Mannes, ohne welchen auch der größte Ruhm für Schande zu achten ist, und überhaupt den Besitz moralischer Vollkommenheiten zu erlangen. Ja der rechtschaffne und tugendhafte Mann wird nicht blos von seines Gleichen, sondern von jedermann geehrt. Denn die Rechtschaffenheit und Tugend besitzt so augenscheinliche und unleugbare Vorzüge, daß selbst der Thor und der Lasterhafte dadurch gezwungen wird, sie zu bewundern, und wenigstens heimlich ihr seinen Beyfall zu ertheilen.

3) Man glaube aber ja nicht, daß man schon den Namen eines rechtschaffenen Mannes völlig verdiene, wenn man bloß dasjenige unterläßt, was der Tugend zuwider ist, ohne sich sonst zu bemühen, den besten Gebrauch von seinen Kräften und Gaben zu machen.

Die natürlichen Fähigkeiten und Kräfte, die ein Mensch von dem Schöpfer erhalten hat, sind ihm nicht vergeblich, sondern deswegen ertheilt worden, damit er sie gebrauchen, und durch ihren Gebrauch Nutzen stiften soll. Derjenige also, der schon zufrieden ist, wenn er seine Kräfte nicht zu bösen Handlungen anwendet, thut dem göttlichen Willen noch nicht Gnüge, welcher uns befiehlt, mit dem uns anvertrauten Pfunde so viel als möglich zu wuchern.

4) Um also den besten Gebrauch von seinen Kräften und Fähigkeiten zu machen, und sich dadurch den Weg zur Ehre am besten zu bah-

bahnen, muß man sich erstlich bemühen, diese Kräfte genau kennen zu lernen, und hernach dasjenige vorzüglich treiben, was ihnen am meisten angemessen ist.

Der erste Theil dieser Regel ist so einleuchtend, daß wohl meine jungen Leser keine Erläuterung desselben verlangen werden. Denn wie kann man den besten Gebrauch einer Sache bestimmen, wenn man sie noch nicht hinlänglich kennt? Der zweyte Theil ist zwar eben so unleugbar, wird aber doch deswegen von vielen nicht beobachtet, weil sie glauben, daß man durch Fleiß alles gewinnen könne, welches eine sehr unrichtige Meynung ist. Derjenige, welcher nicht von der Natur die zu einem Dichter oder Maler nöthigen Fähigkeiten erhalten hat, wird durch keinen Fleiß, durch keine Arbeit sich den Ruhm eines großen Dichters oder Malers erwerben können. Man handelt also sehr thöricht, wenn man sich blos die Vortreflichkeiten einer Kunst oder Wissenschaft anreitzen läßt, sich ihr ganz zu widmen, ohne darauf zu sehen, ob man die erforderlichen Fähigkeiten hierzu in einem hinlänglichen Grade besitze.

5) Man kann viel mehr Ehre erlangen, und auch geschwinder seine Absicht erreichen, wenn man einerley Sache ununterbrochen treibt, als wenn man sich mit vielerley Dingen auf einmal beschäftiget.

Denn jemehr Dinge man auf einmal bearbeitet, und jemehr Künste und Wissenschaften man auf einmal treibt, desto später erlangt man in einer eine große Fertigkeit und Vollkommenheit, wie bereits oben

oben (§. 81.) bemerkt worden ist, und desto später verdient man also das Lob der Kenner, bey denen die mittelmäßige oder unvollkommne Kenntniß vieler Wissenschaften bey weitem nicht so viel ausrichtet, als die vollkommne Fertigkeit und Kenntniß einer einzigen Kunst oder Wissenschaft.

6) Wenn man sich die gehörige Geschicklichkeit in einer gewissen Kunst oder Wissenschaft erworben hat, so muß man bisweilen Proben davon ablegen, jedoch nicht vor der Zeit ihrer Reife damit zum Vorschein kommen.

Denn wenn jemand noch so viel Geschicklichkeit in einer Kunst oder Wissenschaft erlangt hätte, so würde er dadurch doch keine Ehre und Ruhm erlangen können, wenn er nicht öffentliche Beweise davon ablegte, wodurch man allein verhindern kann, daß uns andre nicht aus Unwissenheit geringe schätzen, und der uns gebührenden Ehre berauben. Weil aber die Erfahrung lehrt, daß sich die Idee, welche man von jemanden das erstemal bekommen hat, gemeiniglich sehr schwer wieder vertilgen läßt, so thut man nicht gut, wenn man der Welt ein noch gar zu unreifes Probestück von seiner Arbeit vorlegt.

7) Zur Erhaltung seines ehrlichen Namens ist es nicht genug tugendhaft zu seyn, sondern man muß auch den bösen Schein, und den vertraulichen Umgang mit lasterhaften Personen zu vermeiden suchen.

Denn die meisten Menschen pflegen andre nur nach dem Schein und nach gewissen äußerlichen Um-

ständen zu beurtheilen, ohne daran zu gedenken, daß der Schein trügt. Aus eben dieser Ursache muß man sich auch nicht ohne Noth in einen vertraulichen Umgang mit solchen Personen einlassen, die in keinem guten Rufe stehen, weil man in diesem Stück gemeiniglich nach dem bekannten Sprichworte beurtheilt wird: Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se.

§. 87.

Die Beobachtung aller bisher erklärten Pflichten aber wird uns immer desto leichter oder desto beschwerlicher werden, nachdem wir uns mehr oder weniger angewöhnt haben, unsre Affecten in Zaume zu halten. Meine jungen Leser werden sich von der Wahrheit dieser Behauptung sehr leicht überzeugen können, wenn sie nur die Wirkungen und Folgen der Affecten erwägen wollen, zu deren Beobachtung es täglich Gelegenheit giebt. An und für sich selbst kann man die Affecten gar nicht mit Grunde für schädlich halten, und nach dem Beyspiele einiger alten griechischen Philosophen, die auch heut zu Tage nicht viel Anhänger mehr haben, auf ihre gänzliche Unterdrückung dringen. Sie gehören zu der ursprünglichen Einrichtung unsrer Seele, und müssen unter die größten Wohlthaten des Schöpfers gerechnet werden. Menschen ohne Affecten würden halb todt seyn, und folglich der Welt und sich selbst wenig Nutzen schaffen. Allein da die Affecten in einem außerordentlichen Zustande des Gemüths bestehen, (§. 29.) und allemal von sehr lebhaften Vorstellungen begleitet werden, mit denen, wie die Erfahrung

lehret,

lehret, proportionirliche Bewegungen in dem Körper verbunden sind; so sieht man leicht ein, daß starke Affecten auch starke Bewegungen in dem Körper hervorbringen und daher nothwendig der Gesundheit schädlich werden müssen, weil durch allzu heftige Bewegungen die feinern Theile in unserm Körper zerrißen oder verletzet, der Umlauf des Bluts verhindert, und andre nachtheilige Unordnungen verursacht werden. Man gebe nur einmal, um sich hiervon zu überzeugen, auf dasjenige Achtung, was in unserm Körper vorgeht, wenn wir recht zornig sind. Das Herz fängt alsdenn an viel stärker zu schlagen, als sonst; der Umlauf des Bluts wird heftiger; die Muskeln, welche zu der Bewegung unsrer Glieder dienen, ziehen sich mit einer ungewöhnlichen Kraft und Geschwindigkeit zusammen, und daher darf man sich nicht verwundern, daß auf einen sehr heftigen Zorn bisweilen die gefährlichsten Zufälle erfolgen. Insbesondre pflegt dieser Affect eine Ergießung der Galle zu verursachen, und daher oftmals Gallenfieber und die gelbe Sucht hervorzubringen. Bey dem Schrecken, in gleichen bey der Furcht und Traurigkeit zieht sich die Haut zusammen, und das Blut geht nach den innern Theilen zurück, wodurch eine Stockung und Verdickung der Säfte, krampfartige Zufälle und Convulsionen veranlaßt werden. Aus diesen und ähnlichen Bemerkungen, die sich von einem jeden meiner Leser machen lassen, erhellt also die Nothwendigkeit, unsre Affecten im Zaume zu halten, da ihr Mißbrauch oder ihre allzugroße Heftigkeit so viel nachtheilige Wirkungen in Ansehung unsrer Gesundheit hervorbringen kann.

§. 88.

Man muß aber dasjenige, was ich itzt von der Schädlichkeit allzuheftiger Affecten gesagt habe, nicht unrecht verstehen, oder zu weit ausdehnen. Denn es sind zwar alle Gemüthsbewegungen schädlich, wenn sie einen sehr hohen Grad der Heftigkeit erreicht haben; allein diese Schädlichkeit ist doch bey der einen Art von Affecten viel größer, als bey der andern. So wird man z. E. finden, daß die unangenehmen Gemüthsbewegungen weit mehr nachtheilige Folgen haben, als die angenehmen Affecten, die man vielmehr für nützlich, als schädlich halten muß, wofern sie nicht einen außerordentlichen Grad von Heftigkeit erreichen. Vorzüglich läßt sich dieses von der Freude und der Hoffnung behaupten, welche beyde, nach dem Urtheile der Aerzte, das durch die Erfahrung bestätiget wird, zur Erhaltung der Gesundheit weit mehr beytragen können, als der Gebrauch der theuersten Arzeneyen. Denn ob man gleich hin und wieder Erzählungen von solchen Personen findet, denen eine allzugroße Freude schädlich, ja sogar tödtlich gewesen ist, wovon ich selbst oben (§. 32.) ein Beyspiel angeführt habe; so sind doch dergleichen Fälle so äußerst selten, daß sich daraus nur die Schädlichkeit eines außerordentlich heftigen Grades der Freude beweisen läßt, zumal da man insgemein finden wird, daß bey dergleichen Personen, denen eine große Freude den Tod oder eine Krankheit zugezogen hat, mehr als ein Affect, und gemeiniglich entgegengesezte Gemüthsbewegungen wirksam gewesen sind, wie z. E. bey den Missethätern, welche in dem Augenblicke, da sie hingerichtet werden sollen, Pardon erhalten.

halten. Nichts ist heilsamer, sagt Krüger in seiner Diät oder Lebensordnung S. 423, als sich über alles zu freuen, bey den geringsten Kleinigkeiten ein Vergnügen zu empfinden, und die Welt jederzeit von der besten Seite zu betrachten. Die Ursache aber, warum die Freude solche heilsame Folgen hat, ist die, weil sie vermöge ihrer Natur, die wir aus der Erfahrung kennen, die Lebensbewegungen vermehrt, welche durch die Traurigkeit gehemt werden, und diese Bewegungen doch nicht zu heftig macht, wofern sie nicht einen solchen hohen Grad erreicht, der überaus selten ist. Man wird daher finden, daß bey manchen Kranken eine Begebenheit oder Nachricht, die ihnen Freude verursacht, weit mehr zur Wiederherstellung ihrer Gesundheit beyträgt, als der Gebrauch der sonst in diesen Fällen gewöhnlichen Mittel. Eben diese heilsame Wirkungen kann auch die Hoffnung hervorbringen; welches meine jungen Leser schon aus der Erklärung der Hoffnung schließen werden, da dieser Affect nichts anders, als eine Art der Freude ist, nehmlich eine Freude über ein noch künftiges Glück; (§. 32.) und diese Art der Freude ist gemeiniglich noch unschädlicher, als die Freude über ein gegenwärtiges Glück; weil das Zukünftige uns nicht in einem so hohen Grade, als das Gegenwärtige rührt, und daher auch keinen so heftigen Affect verursachen kann. Aus diesen Betrachtungen erhellt also zur Gnüge, daß die Freude und die Hoffnung unter allen Gemüthsbewegungen diejenigen sind, welchen man sich am meisten überlassen, und von denen man weit mehr nützliche, als schädliche Folgen erwarten kann. Nur muß man diese Affecten nicht

durch

durch Gegenstände zu erregen suchen, die aus andern Ursachen verwerflich sind.

§. 89.

Nicht so unschädlich sind allemal die Folgen eines andern angenehmen Affects, nehmlich der Liebe, die zwar bey ihrer Entstehung mit der Freude eine große Aehnlichkeit hat, aber in der Folge gemeiniglich viel heftiger wird, und sich auch oft noch mit verschiednen andern Affecten und Begierden verbindet. In der Verbindung mit der oben (§. 22.) beschriebenen thierischen Grundbegierde, welche auf die Vereinigung der beyden Geschlechter geht, erlangt dieser Affect, wie eine Menge unglücklicher Erfahrungen lehren, bisweilen eine solche Heftigkeit, welche nicht nur die Gesundheit des Körpers zerstöhren und einen frühzeitigen Tod veranlassen, sondern auch einen Menschen des Gebrauchs seines Verstandes gänzlich berauben, und viel andre traurige Wirkungen hervorbringen kann. So lange man diesen Affect in denjenigen Grenzen hält, welche ihm von der Vernunft und Moral vorgeschrieben werden, wird man nicht den geringsten Nachtheil von ihm zu befürchten haben; denn die Absicht des Schöpfers war auch bey diesem, von ihm selbst uns eingepflanzten Triebe keine andre, als uns dadurch glücklich zu machen, und die Unbequemlichkeiten des menschlichen Lebens zu erleichtern. Sobald aber dieser Trieb die gehörigen Grenzen überschreitet, so ist er nicht mehr mit einem wahren Vergnügen, sondern mit einer heftigen Unruhe verbunden, welche die unordentlichsten Bewegungen nach sich ziehet. Er wird alsdenn, um

mich

mich des Gleichnisses zu bedienen, welches Krüger in der oben angeführten Schrift über die Diät oder Lebensordnung S. 445 gebraucht hat, zu einem Gifte, das den Verstand verrückt, und zu einer Schlange, welche das Herz abnagt, und demselben ein süßes Gift beybringet, das seine Bewegungen vermehrt, und mit dem Blute durch alle Adern schleicht. Beständige fieberhafte Bewegungen verzehren die Kräfte, und da sie zugleich die Ernährung verhindern, so verwandeln sie den Körper in eine Bildsäule, in ein Geripppe, das außer den starren und funkelnden Augen, tiefgehohlten Seufzern, wenig Zeichen des Lebens von sich giebt. So urtheilt von der Ausartung dieses Affeets ein Arzt, dessen Urtheil bey meinen jungen Lesern von desto größerm Gewichte seyn muß, je bekannter die Erfahrung und Einsicht dieses Gelehrten ist. Ich setze hierzu noch eine Stelle aus den moralischen Vorlesungen des seligen Gellerts, welcher sich in der 18ten Vorlesung über die Sinnlichkeit der Liebe folgendergestalt ausdrückt. „Dieser natürliche Trieb, den uns der Schöpfer zur Erhaltung des Geschlechts der Menschen eingepflanzet, und aus Weisheit und Güte mit dem empfindlichsten Reize verknüpft hat, wird, wenn er sich von seinem Ziele entfernet, und seine Befriedigung außer dem Bande einer keuschen Ehe sucht, zu der verworfensten Leidenschaft, die man kaum beschreiben darf, ohne die guten Sitten zu beleidigen. Nichts ist unbändiger, als dieser Trieb, wenn ihn die Pflicht nicht einschränket. Nichts verderbt das Herz, und verkürzt das Leben des Menschen früher und gewißer, als diese zügellose Leidenschaft. Sie wird zur Brunst, die

den Menschen tief unter das Vieh erniedriget; und die Natur hat die Ausschweifung derselben mit den empfindlichsten Strafen belegt, so wie ihr die Religion den Zorn und das besondre Gerichte Gottes droht. Diese Leidenschaft, die für sich ein verzehrendes Feuer ist, erstickt zugleich die besten Neigungen der Seele. Sie entkräftet das Herz, und öffnet es der Weichlichkeit und Trägheit, der Ueppigkeit und Schwelgerey. Kein Laster ist ohne die Gesellschaft eines andern, am wenigsten die Wollust. Sie duldet keinen Fleiß in Geschäften, keinen Eifer zu löblichen und rühmlichen Unternehmungen. Sie verwandelt sich, um zu ihrem Ziele zu gelangen, in List, in Bestechungen, in Meineide. Sie verführt und läßt sich verführen. Sie wird niederträchtig und tödtet alle Schamhaftigkeit. Was ist die freche Stirn einer unkeuschen Person für ein widriger Anblick!"

§. 90.

Aus dieser getreuen Schilderung der traurigen Folgen der Wollust wird jeder meiner jungen Leser sich von der Nothwendigkeit derjenigen Tugend überzeugen können, die in einer pflichtmäßigen Beherrschung der Geschlechtsliebe und der daraus abstammenden Begierden besteht, und in unsrer Sprache den Namen **Keuschheit** führet, zu deren Beförderung eine andre sehr liebenswürdige Tugend, die **Schamhaftigkeit**, dienet, welche eine vorsichtige Bemühung ist, alles dasjenige sorgfältig zu vermeiden, was als ein Zeichen eines zur Wollust geneigten Gemüthes angesehen werden könnte; doch nimmt man

man auch bisweilen diese Benennung in einer noch weitläuftigern Bedeutung, und versteht durch Schamhaftigkeit überhaupt die Gewohnheit oder Fertigkeit, in Gegenwart andrer Leute alle Zeichen einer Unvollkommenheit zu vermeiden. Da übrigens das der Keuschheit entgegengesetzte Laster, nehmlich die **Unkeuschheit** unter diejenigen Laster gehört, welche am meisten im Schwange gehen, und ungeachtet seiner Abscheulichkeit und schädlichen Folgen von leichtsinnigen Leuten für eine Kleinigkeit angesehen und dadurch mancher Jüngling in das Verderben gestürzt wird, so will ich noch einige Regeln hinzufügen, durch deren fleißige Beobachtung sich meine jungen Leser gegen die Gefahr, welche vorzüglich die Jugend von diesem Laster zu befürchten hat, am besten in Sicherheit stellen können.

1) Man vermeide sorgfältig den Umgang mit solchen Leuten, welche schon dieses Lasters wegen verdächtig sind, und vorzüglich fliehe man die Gesellschaft derer, die nicht einmal den äußern Wohlstand und die Gesetze der Schamhaftigkeit beobachten.

2) Man erwähle zu seiner Lectüre ja nicht schlüpfrige Gedichte, Liebesgeschichten, und andre dergleichen Schriften, worinnen Erzählungen oder Schilderungen vorkommen, die keuschen Ohren anstößig sind.

3) Man verweile sich nicht bey der Betrachtung solcher Gemählde, Bildsäulen oder andrer Werke der Kunst, die wollüstige Auftritte vorstellen. Denn dergleichen Gemählde und Abbildungen, so wie auch

die schriftlichen Beschreibungen unzüchtiger Gegenstände erfüllen die Einbildungskraft mit solchen Bildern, welche vermögend sind, eine unordentliche Liebe zu erregen, und einen Trieb, der schon von Natur stark genug ist, noch mehr zu reitzen.

4) Aus eben dieser Ursache muß man auch nicht solche Schauspiele besuchen, worinnen Handlungen und Gespräche vorkommen, welche den Gesetzen der Ehrbarkeit und Schamhaftigkeit zuwider sind. Denn durch die Kunst der Schauspieler werden dergleichen Handlungen und Gespräche noch gefährlicher, weil sie einen größern Eindruck auf das Gemüth machen, als eine mit schlüpfrigen Stellen angefüllte Schrift.

5) Man befleißige sich einer beständigen Mäßigkeit in Essen und Trinken. Denn es ist ein altes und wahres Sprichwort: Sine Cerere et Baccho friget Venus.

6) Man suche sich beständig auf eine nützliche, oder wenigstens unschädliche Art zu beschäftigen. Denn der Müßigang ist überhaupt, wie schon oben bey einer andern Gelegenheit bemerkt worden ist, ein Beförderer aller Laster, insbesondre aber der Unkeuschheit.

§. 91.

Weil unter den übrigen Affecten, welche aus unangenehmen Begierden oder Vorstellungen entstehen, vorzüglich der Zorn, die Rachbegierde, und die Traurigkeit einer großen Heftigkeit fähig sind, und

daher

daher uns und andern, mit denen wir umgehen, oft den größten Nachtheil zuziehen; so will ich auch noch zu Beherrschung dieser Affecten meinen jungen Lesern einige Regeln mittheilen. Was also erstlich den Zorn und die Rachbegierde betrifft, deren tugendhafte Mäßigung die Sanftmuth genannt wird, so stelle man sich erstlich die schädlichen Wirkungen dieser Affecten auf unsre Gesundheit vor, deren ich bereits oben (§. 87.) gedacht habe. Ist es nicht höchst thöricht sich selbst Schaden zuzufügen, weil man von einem andern beleidiget worden ist? Ferner überlege man noch dieses, daß wir selbst ebenfalls oft fehlen, und andre beleidigen, und daß man sich bey keinem Affecte so leicht vergehen könne, als bey dem Zorne, welcher Kleinigkeiten für sehr wichtig ansieht, keine Vorstellungen annimmt, und die Menschen in ihren Urtheilen höchst parthenisch macht, auch sie wohl bisweilen der Fähigkeit, vernünftig zu urtheilen, ganz beraubt. Die Traurigkeit scheint zwar nicht so gefährliche Folgen zu haben, als der Zorn; allein sie ist gleichwohl wegen ihrer längern Dauer unserm Leben und unsrer Gesundheit nicht weniger nachtheilig, als der itzt genannte Affect, obgleich ihre Wirkungen gemeiniglich langsamer sind. Ein mehr durch sein langes Anhalten, als durch Heftigkeit schädliches Zusammenziehen der äußern Haut, wie Krüger und andre Aerzte aus richtigen Erfahrungen bemerken, verhindert den freyen Umlauf des Bluts und der übrigen Säfte, und legt den Grund zu ihrer Verdickung. Man hat also ebenfalls hinlängliche Ursache dafür zu sorgen, daß dieser Affect, der als ein schleichendes Gift unsre Lebenskräfte schwächt

und den Weg zu unserm Grabe bahnet, nicht zu heftig werde, oder zu lange anhalte. Weil nun eine heftige und langwierige Traurigkeit gemeiniglich aus der falschen Vorstellung desjenigen Uebels entsteht, welches die Ursache unsrer Traurigkeit ist, und welches sehr oft nur ein eingebildetes Uebel, oder wenigstens nicht so groß ist, als es uns im Affect zu seyn scheint; so wird es sehr viel zur tugendhaften Mäßigung unsrer Betrübniß, worinnen die **Geduld** bestehet, beytragen, wenn man die Dinge nach ihrem gehörigen Werthe schätzen lernt, wenn man erwägt, daß selbst das Unglück in der Folge sehr oft ein Mittel zu unserm Glücke wird, daß es uns von vielen Thorheiten abhält, und durch Geduld viel erträglicher wird, als durch übermäßige Betrübniß.

Drittes Kapitel.

Von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott.

§. 92.

Ich komme nunmehr, um der oben angeführten gewöhnlichen Eintheilung zu folgen, zur Betrachtung der Pflichten gegen Gott, wodurch man dasjenige Thun oder Lassen versteht, wobey wir Gott zum unmittelbaren Gegenstande haben. Denn obgleich kein endliches Wesen in Gott wirken kann, weil Gott, als das allervollkommenste Wesen, keiner Veränderung fähig ist, so können sich doch unsre Gedanken auf verschiedne Art mit der Betrachtung des

Unend=

Unendlichen und seiner erhabenen Eigenschaften beschäftigen. Wenn wir nun zugleich die Thätigkeit unsers Willens mit diesen Vorstellungen der göttlichen Vollkommenheiten verbinden und solche Handlungen vornehmen, welche diesen Begriffen und unserm Verhältnisse gegen Gott gemäß sind; so läßt sich alsdenn mit Recht behaupten, daß Gott selbst der Gegenstand unsrer Handlungen sey, oder daß dieselben unmittelbar auf Gott gerichtet werden, obgleich dieses nicht auf solche Art geschieht, wie man meistentheils endliche Dinge zum Gegenstande seiner Handlungen zu machen pflegt; weil die Natur der göttlichen Vollkommenheiten dieses nicht zuläßt. Denn welcher Anfänger würde nicht eine Ungereimtheit augenblicklich entdecken, wenn er von jemanden die Behauptung hören sollte, daß, weil die Pflichten gegen unsre Nebenmenschen die Erhaltung ihrer Wohlfahrt oder Vermehrung ihrer Vollkommenheiten zur Absicht haben, unsre Pflichten gegen Gott also auch auf die Vermehrung seiner Vollkommenheiten zielen müßten. Könnte wohl Gott das allervollkommenste Wesen seyn, wenn ein endliches Geschöpf im Stande wäre, zu seinen Vollkommenheiten etwas hinzuzufügen? Man muß daher nicht den Vortheil Gottes, sondern blos das Beste der Menschen für die nächste und einzige Absicht derjenigen Pflichten halten, die man Pflichten gegen Gott, nach dem eingeführten Sprachgebrauch, zu nennen pflegt.

§. 93.

Wollen wir nun zu einer genauen Kenntniß der unmittelbaren Pflichten gegen Gott durch Hülfe der

bloßen Vernunft gelangen; so müssen wir dasjenige fleißig erwägen, was die natürliche Theologie vom Daseyn Gottes und von den göttlichen Eigenschaften lehret. Das vornehmste von diesen wichtigen Wahrheiten kann auch schon ein mittelmäßig geübter Verstand von selbst einsehen, wenn er nur noch frey von den Vorurtheilen der Ungläubigen ist, und die Dinge in der Welt mit der gehörigen Aufmerksamkeit und Ueberlegung betrachtet. Denn was erstlich die Hauptwahrheit der ganzen natürlichen Theologie, nehmlich das Daseyn Gottes betrifft; wer sollte wohl erst, um sich hiervon zu überzeugen, den Beystand der Philosophie nöthig haben? Verlangt wohl jemand, der einen Pallast oder ein ander Gebäude erblickt, einen künstlichen Beweis, um sich zu überzeugen, daß der Pallast nicht von ohngefähr entstanden, sondern das Werk eines Baumeisters sey? Ist nun schon die unvollkomne Ordnung und Regelmäßigkeit, die man in der Zusammensetzung eines solchen Gebäudes bemerkt, im Stande, uns den Schluß abzunöthigen, daß ein verständiges Wesen, wodurch dasselbe entstanden, vorausgesetzt werden müsse; wie wäre es möglich, daß man die vollkomne und bewunderns würdige Ordnung und Zusammensetzung des Weltgebäudes, womit sich der prächtigste Pallast gar nicht vergleichen läßt, nur einen Augenblick betrachten könnte, ohne auf das Daseyn eines Schöpfers zu schließen? Ja nicht nur die Betrachtung der Regelmäßigkeit des erstaunenswürdigen Ganzen, dem wir den Namen Weltgebäude geben, sondern schon die Betrachtung der geringsten Theile, aus denen dieses Ganze bestehet, zwingt uns das Daseyn Gottes

einzuräumen. Denn die kleinste Pflanze, der geringste Wurm, der sich mit unbewaffneten Augen nicht bemerken läßt, ist eine künstliche, aus unendlich vielen Theilen so zweckmäßig zusammengesetzte Maschine, daß man ihr Daseyn ohne das Daseyn eines unendlich vollkommenen Künstlers nicht würde begreifen können.

§. 94.

Eben so leicht, als man sich von dem Daseyn Gottes überzeugen kann, lassen sich auch die vornehmsten göttlichen Eigenschaften aus der Betrachtung der Welt und der Theile, woraus die Welt besteht, einsehen. Die Sonne, der Mond, die Erde, und die übrigen großen Weltkörper sind seit undenklichen Jahren dergestalt mit einander verbunden, daß keiner den andern in seiner Bewegung hindert, sondern daß immer der eine das nöthige Licht und die nöthige Wärme von dem andern erhalten kann. Der Weltkörper, der zu unserm Aufenthalte dient, ist so eingerichtet, daß wir nicht nur bequem darauf wohnen, sondern auch alles bekommen können, was zu unserm Unterhalte und zu unserm Vergnügen nöthig ist. Denn daß wir ohne Ananas, ohne Weintrauben und ohne eine Menge ähnlicher schmackhaften Früchte leben könnten, und daß also der Schöpfer durch die Hervorbringung dieser Gewächse eben so sehr für unser Vergnügen, als für unsern Unterhalt besorgt gewesen ist, brauche ich wohl nicht erst zu beweisen. Die Thiere sowohl, als die Pflanzen sind in solche Gegenden gesetzt worden, wo sie am besten fortkommen, und uns am meisten nützen. Die Insecten

legen vermittelst eines besondern Instincts ihre Eyer an solche Oerter, wo ihre Jungen gleich eine schickliche Nahrung antreffen. Die Vögel bauen ohne den geringsten Unterricht ihre Nester so künstlich, und legen sie auch meistentheils an solche Oerter an, daß ihre Jungen nicht nur eine bequeme, sondern auch eine sichre Wohnung darinnen finden. Aus allen diesen Betrachtungen, die ich zur Vermeidung der Weitläuftigkeit nicht vermehren will, zumal da dieser Gegenstand schon oft in besondern Schriften abgehandelt worden ist, läßt sich ohne große Mühe der Schluß ziehen, daß derjenige, welcher die Welt hervorgebracht, und darinnen so vortreffliche, zu unserm Nutzen und Vergnügen gereichende Einrichtungen gemacht hat, nicht nur eine unendliche Macht besitzen, sondern auch höchst weise und höchst gütig gegen seine Geschöpfe seyn müsse. Wird aber wohl derjenige, der sich auf diese Art von der unendlichen Macht, Weisheit und Güte Gottes überzeugt hat, noch einen weitläuftigen Beweis nöthig haben, um sich von der offenbahren Wahrheit zu überzeugen, daß wir Gott über alles lieben, über alles ehren, und seinen Willen in allen Stücken zur Richtschnur unsrer Handlungen machen müssen? Hält man es schon für ungerecht, demjenigen, der uns nur einige Wohlthaten erzeigt hat, unsre Liebe und Hochachtung zu versagen, um wie viel ungerechter muß es nicht seyn, gegen denjenigen, dem wir alles zu verdanken haben, diese Pflicht zu unterlassen! Man bewundert schon einen Künstler, welcher sich über die gewöhnlichen Unvollkommenheiten andrer erhoben hat, und glaubt ihm deswegen eine besondre Hochachtung

schuldig zu seyn, wenn er gleich von der höchst möglichen Vollkommenheit noch weit entfernt ist; um wie viel größer muß also nicht unsre Verbindlichkeit zur Bewunderung und Hochachtung gegen denjenigen seyn, der an Kunst und Weisheit alle Künstler und Weisen unendlich weit übertrifft, und überhaupt alle möglichen Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt!

§. 95.

Meine jungen Leser werden also hieraus leicht einsehen, daß die Lehrer der Moral und der Gottesgelahrheit die **Liebe zu Gott** mit Recht als die vornehmste und wichtigste aller unmittelbaren Pflichten gegen das höchste Wesen betrachten. Weil nun alle Liebe sich theils auf die Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes, theils auf die Verhältnisse mit demselben gründet, und man also desto heftiger liebet, je mehr man Vollkommenheiten bemerkt, und je wichtiger die Verbindungen sind, in welchen wir mit dem Gegenstande unsrer Liebe stehen; so erhellt hieraus, daß unsre Liebe zu Gott, wenn sie rechter Art seyn soll, den höchst möglichen Grad erreichen müsse, oder daß es, wie man sich sonst auszudrücken pflegt, unsre Pflicht sey, Gott über alles zu lieben; weil sich kein Wesen gedenken läßt, welches so viele Vollkommenheiten besitzt, und von welchem wir alle Augenblicke so viele Wohlthaten empfangen. Und da zur Erzeugung, Erhaltung und Vermehrung der Liebe, wie einem jeden aus der Erfahrung bekannt seyn wird, nichts so viel beyträgt, als eine genaue öftere und lebhafte Vorstellung derjenigen Eigenschaf-

ten, welche unsern Beyfall verdienen, so folgt aus der Nothwendigkeit, Gott über alles zu lieben, auch zugleich die Verbindlichkeit, Gott zu erkennen, d. h. sich so viel nur möglich, von den Eigenschaften Gottes, von seinem Willen und Absichten, ingleichen von seinen Werken, aus denen sich seine Vollkommenheiten und Absichten am besten ersehen lassen, eine gründliche Einsicht und zuverläßige Ueberzeugung zu erwerben, und diese Kenntniß nicht nur beständig wirksam und lebhaft zu erhalten, sondern auch von Zeit zu Zeit vermehren. Gott erkennen, sagt Gellert *), das muß die erste Pflicht, und die beständige Fortsetzung dieser Pflicht die höchste Glückseligkeit seyn.

§. 96.

Die vornehmsten Empfindungen und Handlungen, welche die Liebe überhaupt ausmachen, sind Hochachtung, Freude und Bestreben, sich der geliebten Person in allen Stücken gefällig zu machen. Die **Hochachtung** ist ein solches Urtheil, da man einem andern Vollkommenheiten zuschreibt, welche man noch nicht völlig zu übersehen glaubt. Ein hoher Grad von Hochachtung, der mit einer sorgfältigen Bemühung verbunden ist, alles das zu vermeiden, was einem andern misfällig seyn könnte, wird **Ehrfurcht** genannt. Da wir nun Gott über alles lieben (§. 95.) und folglich die größte Hochachtung für ihn haben sollen, so braucht es keinen weitern Beweiß, daß die Ehrfurcht gegen Gott unter unsre wichtigsten Pflichten

*) In der 26sten moral. Vorles. S. 590.

ten gehört. Die Ehrfurcht gegen Gott, wird auch von den Gottesgelehrten die **Furcht des Herrn**, oder die **Furcht Gottes** genannt, wiewohl sie auch bisweilen durch diesen Ausdruck den Inbegriff aller Pflichten und der ganzen Religion verstehen. Damit man aber nicht die Ehrfurcht gegen Gott mit der Furcht vor den Strafen Gottes verwechseln möge, so bedienen sie sich der Beywörter **kindlich** und **knechtisch**, um diesen Unterschied anzuzeigen. Nehmlich unter **kindlicher Furcht** wird die itzt erklärte Ehrfurcht gegen Gott, durch die **knechtische Furcht** aber eine solche Gemüthsbeschaffenheit verstanden, da man die göttlichen Gesetze nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Furcht vor der Strafe beobachtet.

§. 97.

Wenn wir wahre Hochachtung gegen jemanden haben, so pflegen wir dieselbe auch äußerlich in unsern Handlungen, Worten und Geberden blicken zu lassen, oder wenigstens alles dasjenige zu vermeiden, was für ein Zeichen des Mangels an Hochachtung gehalten werden könnte. Diejenigen können also unmöglich die schuldige Ehrfurcht gegen Gott haben, welche kein Bedenken tragen, den göttlichen Namen bey allen Gelegenheiten zu mißbrauchen, oder durch Flüche, durch unanständige Scherzreden und durch ein leichtsinniges Betragen bey solchen Handlungen, die zur Ehre Gottes, oder zur Uebung in der Gottseligkeit angestellt werden, ihre Nebenmenschen zu ärgern, oder sie zu ähnlichen Unanständigkeiten dadurch zu verführen. Ich würde also wohl etwas überflüßiges thun, wenn ich meinen jungen Lesern noch

weitläuftig beweisen wollte, daß es Pflicht sey, alle unsre Worte, Geberden und Handlungen so einzurichten, daß man daraus nicht auf einen Mangel der Ehrfurcht, die wir dem höchsten Wesen schuldig sind, schließen könne. Doch muß man dasjenige, was ich hier von dieser Pflicht gesagt habe, und was von andern Schriftstellern noch ausführlicher gelehrt wird, ja nicht unrecht verstehen, und sich dadurch zu einem abergläubischen Betragen verleiten lassen. Denn da Gott von allen Unvollkommenheiten frey ist, die auch den weisesten und tugendhaftesten Menschen noch ankleben; so ist es blos Einfalt und Aberglaube, wenn man sich Gott eben so vorstellt, als einen großen Herrn oder reichen Mann, der darinnen eine besondre Ehre, und ein großes Vergnügen findet, wenn man ihm viel Complimente macht und ihn mit andern Zeichen der Hochachtung überhäufet. Menschen können durch dergleichen Ehrenbezeugungen sowohl in Ansehung ihrer Macht, als auch in Ansehung ihrer übrigen Glücksumstände bisweilen einen Vortheil erhalten. Allein dem Unendlichen, dem kein erschaffenes Wesen an Glückseligkeit und Vollkommenheit gleicht, können wir armen Sterblichen durch alle unsre Bemühungen nichts verschaffen, was seinen Zustand glücklicher machen könnte. Wir müssen Gott über alles ehren, d. h. ihm unendlich mehr Vollkommenheiten, als allen erschaffenen Wesen zuschreiben, und unser Betragen seinen erhabenen Vorzügen gemäß einrichten, nicht deswegen, weil er durch unsre Ehre etwas gewinnen könnte, sondern weil uns zu dieser Pflicht die Regeln der wesentlichen Vollkommenheiten der Dinge, die Liebe

gegen Gott und unser eigner Vortheil verbinden.

§. 98.

Daß ich oben (§. 96.) die Freude unter die vornehmsten Empfindungen gerechnet habe, welche die Liebe ausmachen, wird wohl auch den jüngsten von meinen Lesern nicht befremdend vorkommen. Denn wer freut sich nicht, wenn er diejenigen, welche er aufrichtig liebt, sehen oder sprechen kann? Wer vergnügt sich nicht an dem Wohlseyn geliebter Personen? Wer hört nicht gern jede Nachricht von ihren Handlungen und überhaupt von allem, was sie angeht? Wer sucht nicht, wenn er abwesend von ihnen ist, bey jeder Gelegenheit das Andenken an dieselben zu erneuern, und sich, sobald es sich wieder thun läßt, ihre Gesellschaft zu verschaffen? Ist also unsre Liebe zu Gott nicht unvollkommen, so müssen wir nothwendig jedesmal die größte Freude empfinden, wenn wir etwas von Gott hören, oder seine Werke betrachten können; so muß es unsre angenehmste Beschäftigung seyn, an ihn zu denken, und seine erhabenen Eigenschaften uns recht lebhaft vorzustellen. Da wir ihn nicht mit leiblichen Augen erblicken können, ob er uns gleich beständig gegenwärtig ist, so bleibt uns nichts weiter übrig, als unsre Gedanken auf ihn zu richten, die Werke seiner Hände mit Aufmerksamkeit zu betrachten, und aus denselben seine Vollkommenheiten zu erkennen, und uns daran zu vergnügen. „Denn Himmel und Erde, wie sich Gellert *) sehr richtig ausdrückt, verkündigen uns seine

*) In der 26sten moral. Vorlesung S. 590.

seine Größe und Güte. Von ihnen zeugt jedes Gestirn am Himmel, jede Pflanze auf dem Erdboden, jeder Tropfen im Meere, jeder Pulsschlag unsers Herzens, jede Empfindung, jeder Gedanke unsrer Seele, jeder heimliche Vorwurf des Gewissens, jede innerliche Freude eines vollbrachten Guten." Wer also die göttlichen Werke kaum einer flüchtigen Betrachtung würdiget, wer ungerührt die herrlichsten Erscheinungen in der Natur ansehen kann, wer kein Vergnügen empfindet, wenn von Gott und göttlichen Dingen die Rede ist, oder wer wohl gar die Gelegenheit, seine Gedanken mit Gott zu beschäftigen, zu vermeiden sucht, dem kann man mit Grunde der Wahrheit keine ächte Liebe zu Gott zuschreiben.

§. 99.

Das Bestreben, sich denjenigen Personen, die man liebt, auf alle mögliche Art gefällig zu machen, und die Erreichung ihrer Absichten zu befördern, ist von der wahren Liebe eben so unzertrennlich, als die Hochachtung und Freude über das Wohl des Geliebten. Wenn wir also Gott wirklich über alles lieben, so werden wir uns auch zugleich eifrigst bemühen, seinem Willen gemäß zu handeln, und also diejenige Pflicht auszuüben, welche man unter dem Namen Gehorsam begreift; denn darunter versteht man nichts anders, als eine fertige und bereitwillige Bemühung, uns dem göttlichen Willen aus Schuldigkeit in allen Stücken und zu jeder Zeit gemäß zu bezeigen. Die Nothwendigkeit dieser Tugend, welche erst allen unsern übrigen Tugenden ihre gehörige Vollkommenheit giebt, ist also nicht schwer einzusehen. Um

meine jungen Leser aber noch mehr davon zu überzeugen, will ich eine vortrefliche Stelle aus des Herrn D. Rehkopfs Lehrbuch der christlichen Moraltheologie hersetzen, worinnen die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen Gott von diesem würdigen Gottesgelehrten auf eine solche Art gezeigt wird, die sich eben sowohl in einer philosophischen, als in einer theologischen Moral gebrauchen läßt. „Ohne einen solchen Gehorsam, heißt es §. 138, ist gar keine wahre, Gott gefällige Tugend möglich. Denn diese muß von derjenigen Art zu handeln, da wir etwas ohne Schuldigkeit, blos um unserer eignen Endzwecke und Triebe willen thun, unterschieden werden. Gott muß nach seiner Vollkommenheit wollen, daß ein vernünftiges Geschöpf, weil es Geschöpf, und von Gott in allen Stücken nothwendig dependent ist, auch seiner Abhängigkeit von ihm gemäß handele. Dazu ist noch nicht genug, daß wir nur das wollen, was Gott will, sondern wir müssen es auch darum wollen, weil er es will, und zwar als Herr, durch dessen Willen wir sind und alles haben, es verlangt und befiehlt. Die wahre Tugend besteht darinnen, daß ein vernünftiges Geschöpf seinen moralischen Zustand so einrichtet, wie es seinem wahren Verhältnisse gegen Gott und der wahren Beschaffenheit des göttlichen Wesens gemäß ist. Eine solche Tugend kann auch Gott allein gefallen, weil Gott nothwendig nicht anders denket, will und richtet, als wie es mit der Wahrheit übereinstimmt. Das wollen, was Gott will, machet das Materiale der besondern Tugenden aus, ist aber noch nicht Gehorsam; es darum wollen, weil es Gott will, ist die Eigenschaft

der Liebe; es aber auch darum wollen, weil man einen gebietenden Willen Gottes und eine Schuldigkeit, demselben zu gehorchen erkennet, das ist Gehorsam, und dieser Gehorsam machet, mit der Liebe zu Gott verbunden, und durch dieselbe bestimmt, das Formale der Tugend aus."

§. 100.

Die wesentlichen Stücke des Gehorsams gegen Gott sind, nach der genauen und deutlichen Bestimmung eben dieses gründlichen Gottesgelehrten folgende. „Wir müssen *) niemals ohne wissentlichen Zweck handeln, und uns also nicht blos von unsern Begierden und Leidenschaften regieren und bestimmen lassen. Jede zweckmäßige Handlung muß eine ausdrückliche Beziehung auf den Willen Gottes haben, deren man sich bewußt wird, wenn man über die Absicht seines Verfahrens nachdenket. Alle unsre Handlungen müssen auf den allgemeinen Hauptzweck, den Willen Gottes zu vollbringen, zusammenstimmen, und wir müssen also alle unsere Begierden und Absichten demselben gebührend unterwerfen lernen. Wir müssen uns bemühen, soviel Gehorsam gegen Gott auszuüben, als nur möglich ist, weil dieser Gehorsam unsere höchste Pflicht seyn muß, und also durch keine menschliche Absicht rechtmäßig eingeschränkt werden kann.

Um nie ohne wissentlichen Zweck zu handeln, dazu ist nicht nöthig, daß man sich desselben beständig deutlich

*) S. 215. §. 140 des angeführten Lehrbuchs.

deutlich bewußt sey, sondern es ist genug, wenn man denselben wirklich bey sich antrifft, sobald man sich aufrichtig prüfet. Daher muß man sich auch gewöhnen, immer moralisch zu handeln.

Der Wille Gottes, auf den sich jede zweckmäßige Handlung beziehen muß, ist entweder ein gebietender, oder verbietender, oder erlaubender. Daher kann eine Handlung demselben unmittelbar oder mittelbar unterworfen, und auch unser Wille nach demselben positiv gerichtet, oder negativ eingeschränkt werden.

Soll alles Thun und Lassen in Vereinigung mit dem allgemeinen Hauptzwecke gebracht werden; so muß man zuförderst die verirrten Begierden auf ihren rechten Gegenstand zurück führen, die ganz ausgearteten und unverbesserlichen aber ganz ausrotten; hiernächst sich die Ordnung und Verbindung, in welcher alle Endzwecke unter einander stehen, und dem höchsten Zwecke unterworfen werden müssen, wohl vorstellen und geläufig machen. Daher bedenke man, 1) daß die Vollbringung des göttlichen Willens nicht nur eine wahre Absicht, sondern auch die Hauptabsicht sey, von welcher die andern regiert, und welcher in streitigen Fällen unsre eigenen Endzwecke nachgesetzt werden müssen; 2) suche man in der Reihe der Endzwecke zu den mittlern Zwecken die fernern, und zu den letztern die wahren Bewegungsursachen; 3) mache man sich die allgemeinsten Endzwecke des menschlichen Lebens wohl bekannt, und suche es dahin zu bringen, daß man sich leicht vor-

stellen könne, sowohl was nach denselben zu unserm allgemeinen Berufe gehöre, als auch in welchem Verhältniß mit ihnen der besondere Beruf eines jeden in seinem Stande stehe; so wird man alsdann besondere Vorfälle nur bis auf einen bekannten Punct zurückführen dürfen, um die Verbindung mit den höhern Endzwecken ohne Weitläuftigkeit einzusehen.

Um den möglichsten Gehorsam auszuüben, so beweise man den Gehorsam nicht nur in Unterlassung des Bösen, sondern auch in öfterer Vollbringung des positiven Guten, beschäftige sich nicht viel mit blos erlaubten Dingen, oder suche, wenn man es thut, das Erlaubte mit befohlnen Endzwecken zu verbinden; bemühe sich, viel gute Zwecke zugleich, und dieselben so vollkommen, als möglich, zu befördern."

§. 101.

Aus den itzt erklärten Hauptpflichten, Gott über alles zu lieben, und seinen Willen zur Richtschnur aller unsrer Handlungen zu machen, lassen sich die übrigen unmittelbaren Pflichten gegen Gott, z. E. die Dankbarkeit, die Demuth, und das Vertrauen auf Gott, ohne Schwierigkeit herleiten, von denen wir uns auch durch die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten und unsers Verhältnisses gegen Gott leicht überzeugen können. Die **Dankbarkeit** ist eine aus der Liebe herrührende Bereitwilligkeit, der erhaltenen Wohlthaten eingedenk zu seyn, und sich derselben gegen unsern Wohlthäter gemäß zu bezeigen. Da wir nun nicht nur unser Daseyn,

sondern

sondern auch die Kräfte des Leibes und der Seele, unsre Glücksgüter und alles übrige, was wir sonst noch besitzen, von Gott erhalten haben; so muß auch unsre Dankbarkeit gegen ihn der Menge und Größe dieser Wohlthaten angemessen seyn. Vermöge dieser Pflicht müssen wir uns also bemühen, alle unsre Kräfte und übrigen Gaben, deren uns der Schöpfer theilhaftig gemacht hat, den göttlichen Absichten gemäß anzuwenden, weil dieses das einzige ist, was wir ihm für seine Wohlthaten erzeigen können, und was er auch von uns dafür verlangt. Der Reiche also, welcher den von Gott erhaltenen Ueberfluß an irrdischen Gütern zur Unterstützung seiner dürftigen Brüder, zur Erziehung seiner und seiner Freunde Kinder, und zur Errichtung nützlicher Anstalten aufwendet, beweiset dadurch seine Dankbarkeit gegen Gott, wofern er nicht etwa, wie es sehr oft geschieht, alle diese löbliche Handlungen aus Ruhmsucht oder andern eitlen Absichten unternimmt. Hingegen derjenige, welcher sich seiner Schätze und übrigen Güter blos zu Befriedigung seiner Wollüste und zum Schaden seines Nächsten bedient, oder sein Vergnügen nur im Anfüllen seiner Kasten findet und den darbenden Nächsten ohne Hülfe und Erquickung läßt, kann mit Recht einer schändlichen Undankbarkeit gegen Gott beschuldiget werden.

§. 102.

Die Demuth gegen Gott, wozu uns nicht nur die Liebe gegen ihn, sondern auch, wie bereits erinnert worden ist, schon die göttliche Vollkommenheit überhaupt, und unser Verhältniß gegen Gott

verbindet, besteht in einer lebhaften Empfindung unsrer eignen Niedrigkeit, und in einer wirksamen Vorstellung des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und uns, wodurch wir angetrieben werden, alle unsre Gaben und Vollkommenheiten als unverdiente Geschenke der göttlichen Güte anzusehen. Zur Beförderung einer fleißigen Beobachtung dieser Pflicht, deren Nothwendigkeit wohl keines weitern Beweises nöthig hat, ist nichts so geschickt, als eine beständige Betrachtung der unendlichen Hoheit, Majestät und Güte Gottes, und eine öftere Vorstellung unsrer Unvollkommenheiten und Fehler, die uns verhindern muß, dasjenige Gute, was wir von Gott erhalten, als nothwendige Folgen unsrer Verdienste zu betrachten. Wenn man also dieses genau erwägt, so wird man einräumen müssen, daß die Demuth gegen Gott unter diejenigen Pflichten gehöre, die sich nicht nur aus der Offenbarung, sondern auch aus bloßen Vernunftgründen beweisen lassen, obgleich Augustinus und verschiedne andre Schriftsteller das Gegentheil behaupten und dafür halten, die wahre Demuth sey überhaupt eine Tugend, welche nur dem Christenthum zugehöre und von den alten heydnischen Philosophen nicht einmal erkannt werde; zu welcher Meynung ohne Zweifel dieser Umstand Gelegenheit gegeben hat, daß die alten Philosophen sich in ihren Schriften nicht derjenigen Ausdrücke bedienen, womit man heut zu Tage die Demuth zu bezeichnen pflegt, sondern gemeiniglich hierzu das Wort Bescheidenheit gebrauchen, oder sich in diesem, wie in vielen andern Fällen, aus Mangel an einem einzelnen bestimmten Ausdruck, durch eine Umschreibung zu hel-

fen

sen suchen. Unterdessen wenn ich gleich die Demuth unter diejenigen Tugenden rechne, von deren Nothwendigkeit und Vortreflichkeit uns schon die bloße Vernunft überzeugen kann, und die auch schon von den alten heydnischen Philosophen gelehrt worden sind; so leugne ich deswegen nicht, daß dieser und alle übrigen Theile der philosophischen Moral durch das Christenthum unendlich viel gewonnen haben. Denn was Gellert in seiner dritten Vorlesung von dem Vorzuge der heutigen Moral vor der Moral der alten Griechen und Römer behauptet, wird gewiß niemand in Zweifel ziehen, der sich nicht durch eine übermäßige Verehrung des Alterthums blenden läßt. Die Begriffe von der Gottheit und von der Natur unsrer Seele waren bey den meisten der alten Weltweisen nicht nur sehr unvollkommen, sondern auch zum Theil ungereimt und abentheuerlich. Aus solchen unrichtigen Begriffen mußten nothwendig unrichtige Grundsätze in die Moral übergehen. Denn jeder von den alten Weisen, um mich der Gellertschen Worte zu bedienen, schuf sich beynahe einen eigenen Gott, einen Gott nach seiner Phantasey und seinem natürlichen Charakter, und legte ihm die Eigenschaften und Neigungen bey, die sein Temperament und seine Erziehung am meisten billigten. Er ließ ihn strenge, gelind, sinnlich, heroisch gesinnet seyn, nachdem er es selbst war, oder nicht war." Fragt man nun woher die Vorzüge unserer heutigen Moral kommen, so muß man allerdings wieder mit Gellerten antworten, daß wir sie dem Lichte zu danken haben, das uns die christliche Religion angezündet hat, so sehr sich auch einige Philosophen schmeicheln mögen,

 daß

daß sie diese Ueberlegenheit ihrem Scharfsinne schuldig wären. Durch den Unterricht, den wir von Jugend auf in den Wahrheiten der Religion empfangen, macht unsre Vernunft dieselben sich eigen, ohne daß wirs wissen. Wir finden sie, wenn wir anfangen selbst zu denken, in unserm Gedächtnisse; und so meynen wir, daß wir sie, sowohl nach ihrem Umfange, als nach dem Grade der Gewißheit, allein dem Lichte der Vernunft zu danken hätten."

§. 103.

Das **Vertrauen auf Gott**, welches unter die vornehmsten Wirkungen der Liebe zu Gott gehört, besteht darinnen, daß wir von ihm allezeit das Beste unter den gehörigen Bedingungen zuversichtlich erwarten. Der Grund dieses Vertrauens ist also eine lebhafte Ueberzeugung von der göttlichen Macht und Güte. Denn da wir aus der natürlichen Theologie wissen, und wenn wir es noch nicht wissen sollten, aus der Betrachtung der göttlichen Werke schon ersehen können, daß Gott nicht nur eine unendliche Macht, sondern auch eine außerordentliche Güte gegen seine Geschöpfe besitzt; so müssen wir auch versichert seyn, daß er uns nicht nur alles Gute erzeigen könne, sondern es uns auch erzeigen wolle. Weil aber Gott nicht nur in dem vollkommensten Grade mächtig und gütig, sondern auch unendlich weise ist, und also nichts wollen kann, was seiner Weißheit zuwider ist; so versteht es sich von selbst, daß es sehr ungereimt seyn würde, von Gott die Erfüllung aller unsrer Wünsche zu erwarten, die oft sehr thöricht sind, und deren beständige Befriedigung nicht nur

dem Glück Anderer, sondern auch unserm eignen Wohl sehr nachtheilig seyn könnte. Ueberdieses ist es nicht genug, daß wir das Gute verlangen und erwarten, sondern wir müssen uns auch prüfen, ob wir nicht vielleicht desselben ganz unwürdig sind. Denn wie unverschämt muß nicht derjenige seyn, der sichs bewußt ist, daß er immer dem göttlichen Willen wissentlich zuwider gehandelt hat, und doch von Gott alles das Gute erwartet, was nur eine Belohnung der Tugend seyn soll! Da wir auch nicht allein in der Welt sind, und unsre Mitmenschen eben so viel Ansprüche, als wir, an den Genuß der zeitlichen Güter haben; und da es überhaupt der Plan der göttlichen Weltregierung nicht allemal verstattet, daß wir alles, was wir wünschen, erhalten können; so wird ein jeder leicht einsehen, daß unser Vertrauen auf Gott auch alsdenn ungegründet und eitel ist, wenn entweder auf unserer Seite die Tugend nicht zur Bedingung gemacht wird, oder wenn wir etwas zuversichtlich von Gott erwarten, welches dem Glück Anderer zuwider, oder überhaupt dem Plane der göttlichen Regierung der Welt nicht gemäß ist.

§. 104.

Aus dieser Betrachtung erhellet also die Nothwendigkeit, unsern Willen, d. i. unsre Wünsche und Hoffnungen dem göttlichen Willen gänzlich zu unterwerfen, und alles dasjenige, was uns vermöge der von Gott gemachten Einrichtung in der Welt begegnet, willig und gern, als das Beste, uns gefallen zu lassen, welches man die Ergebung in den göttlichen Willen zu nennen pflegt. Diese Tugend, welche

sich auf den erhabenen Gedanken gründet, daß Gott die allgemeinen und besondern Schicksale der Menschen regiert, daß alle seine Rathschlüsse die Wirkungen einer unendlichen Weißheit und Güte sind, und daß sie auch alsdenn, wenn sie nicht mit unsern Wünschen übereinstimmen, unser wahres Wohl und Glück zur Absicht haben, diese Tugend, sage ich, wird eine ergiebige Quelle vieler andern Tugenden werden, wird uns vor einer Menge unnöthiger Sorgen bewahren, wird uns mit dem gegenwärtigen Zustande zufrieden, und in Ansehung der Zukunft getrost, ja selbst bey der Annäherung des Todes ruhig und heiter machen. Zur Erläuterung dieser wichtigen Materie will ich noch eine Stelle aus Gellerts moralischen Vorlesungen hersetzen, die gewiß meinen Lesern nicht mißfallen wird. „Was kann mich also, sagt er unter andern in der 21sten Vorlesung, meines Wohlseyns, dessen ich mich erfreue, Trotz aller Zufälle, denen ich als Mensch ausgesetzt bin, versichern? Der Glaube: es steht unter der allmächtigen Hand des Herrn. Er wird es schützen, so lange es seiner Weisheit gefällt, und ich es nicht selbst zu Grunde richte. Er ist Gott; — Aber diesem Glücke droht wirklich Gefahr. Was soll meinen Muth stärken? Der Gedanke: Gott regiert die Welt; er lenket alles mit Weisheit und Güte. Soll ich einen Theil meines Glücks verliehren; so geschehe sein Wille! Er ist Gott; ich bin sein Geschöpf. — Mein Glück wechselt endlich mit Elend ab. Ich leide; die Schmerzen häufen sich mit den Unfällen; meine Gelassenheit wird erschüttert, und was soll sie befestigen? Die Ueberzeugung, der Glaube: Gott ist der

Allwis-

Allwissende, der kennt mein Elend, und verhängt es aus Weisheit. Er ist der Allmächtige! Was zage ich? Er ist die Liebe! Ueberlaß dich ihm. Er zählte dein Glück und Unglück, ehe du noch warest. — Aber die Länge der Zeit schwächt meine Geduld. Wodurch stärke ich ihr Leben? Durch Vertrauen auf den Vater aller Geister. Er kann den Tugendhaften nicht verlassen. Er ist Gott, und du bist sein geliebtes Geschöpf. — Doch meine Tugend, wie unvollkommen und mangelhaft ist sie! Kann ich mich bey derselben des Wohlgefallens Gottes getrösten? Ja, Gott ist die Güte, wie er die Heiligkeit ist. Er verzeiht dir, als ein Vater; dieses hoffe. Er sieht auf dein Herz, auf die Redlichkeit und Einfalt deiner Absichten, auf den Widerstand, den du aus Gehorsam gegen ihn zu überwinden trachtest. Beruhige dich, und sey demüthig. Gott liebt die Tugend und unterstützet sie. — Aber du stehst in Gefahr, sie zu verliehren, so oft in Gefahr! Sey wachsam und traue auf die Hülfe des Unendlichen, und rufe sie an. Er ist allenthalben, und ist auch mit deiner Seele. Wer Gott zur Hülfe hat, darf vor keiner Versuchung verzagen.“

§. 105.

Die Befolgung dieses wohlgemeynten Raths, Gott um Hülfe anzurufen, ist überhaupt das beste Mittel, uns die Ausübung aller unsrer Pflichten zu erleichtern. Und da wir verbunden sind, alle diejenigen Mittel anzuwenden, welche die Vollbringung unsrer Pflichten befördern können, so folgt hieraus, daß man das Gebet unter unsre wichtigsten Pflich-

ten rechnen müsse, welches auch daraus offenbar ist, weil alles wahre Gute von Gott seinen Ursprung hat, und daher auch alles Verlangen um das wahre Gute, worinnen das Wesentliche des Gebets besteht, auf Gott, als den eigentlichen Geber desselben, gerichtet werden muß. Einige Schriftsteller, z. E. Crusius in seiner Anweisung vernünftig zu leben §. 328, unterscheiden das vollkomne und unvollkomne Gebet. Durch das vollkomne Gebet verstehen sie diejenige Handlung, wobey man blos beschäftiget ist, unmittelbare Pflichten gegen Gott auszuüben, ohne dabey sonst etwas zu thun, durch das unvollkomne aber dasjenige Gebet, welches mit Verrichtung anderer Geschäfte verknüpft wird, und daher eine beständige Pflicht ist. Nimmt man das Wort Gebet in der weitläuftigsten Bedeutung, nach welcher es überhaupt in einer unmittelbaren Richtung unsers Gemüths und unsrer Betrachtungen auf den allgegenwärtigen Gott besteht, so pflegt man es auch in Anbetung, Danksagung und Bitte einzutheilen. Die Anbetung oder das Lob Gottes ist nichts anders, als eine lebhafte Vorstellung und ein ehrerbietiges Bekenntniß der göttlichen Werke und Vollkommenheiten. Die Danksagung besteht in einer Vorstellung und Bekenntniß unsrer Verbindlichkeit gegen Gott wegen der erhaltenen Wohlthaten; und die Bitte oder das Gebet im engsten Verstande in einem Verlangen um noch mehrere Wohlthaten, oder um Fortsetzung des schon erhaltenen Guten. Verlangen wir diese Wohlthaten nicht für uns, sondern für Andre, so wird ein solches Gebet Fürbitte genannt.

§. 106.

§. 106.

Aus den itzt angeführten Erklärungen erhellt also, daß zum Wesen des Gebets die Worte eigentlich gar nicht gehören, sondern blos die auf Gott gerichteten Vorstellungen und Empfindungen unsrer Seele. Es ist nur etwas zufälliges, wenn man die auf Gott gerichteten Gedanken auch zugleich durch ausgesprochene Worte ausdrückt. Ein Gebet des Mundes, woran das Herz kein Theil hat, kann also kein wahres Gebet seyn; und wenn einige Schriftsteller zwischen dem Gebete des Herzens und des Mundes unterscheiden, so muß man dieses für keine eigentliche Eintheilung des Gebets halten, weil in einer wahren und richtigen Eintheilung einem jeden Theilungsgliede, wie aus der Vernunftlehre bekannt ist, das Wesen des Hauptbegriffs, den man eintheilt, zukommen muß. Zu den Eigenschaften eines guten Gebets gehört übrigens folgendes. Erstlich muß es den göttlichen Vollkommenheiten, und unserm Verhältnisse gegen Gott gemäß seyn. Zweytens muß man mit Andacht beten, d. h. mit ehrfurchtsvoller Vorstellung der göttlichen Gegenwart, mit Ueberlegung, Empfindung und Abziehung seiner Gedanken von andern Gegenständen; und drittens muß man nichts von Gott verlangen, als was ein wahres Gut ist, und nur unter den Bedingungen, unter welchen er es uns, vermöge seiner Weisheit geben kann. Wenn man wegen körperlicher oder wegen andrer Ursachen zum Gebet nicht aufgelegt ist, so ist es besser, dasselbe zu verschieben, als ohne rechte Andacht zu beten.

§. 107.

Weil man nun alles von Gott erbitten kann, was ein wahres Gut ist, und die Tugend unter die vorzüglichsten Güter der Seele gehört; so kann man die Meynung einiger alten Philosophen nicht billigen, welche behaupten, daß man zwar um alles übrige Gott bitten könne, daß es aber unschicklich oder unnöthig sey, Gott um ein tugendhaftes Herz zu bitten, weil ein jeder den Besitz der Tugend in seiner Gewalt habe. Cicero selbst, der doch einer von den besten und scharfsinnigsten Moralisten des Alterthums ist, drückt sich über diesen Punct folgendergestalt aus *): Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, vbertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a Diis se habere, virtutem autem nemo vnquam acceptam Deo retulit. Diese Meynung, deren Unrichtigkeit schon aus den itzt angestellten Betrachtungen offenbar ist, floß ganz natürlich aus den mangelhaften Begriffen, welche die alten Weltweisen von der Tugend, von der Natur unsrer Seele und von den göttlichen Eigenschaften hatten, und wurde daher auch nicht von allen gebilliget. Denn so lehrt Seneca in seiner zehnten Epistel ausdrücklich das Gegentheil **) „Bitte Gott, heißt es daselbst, um ein tugendhaftes Gemüth,

*) De natura Deorum lib. III. cap. 36.

**) Roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis.

Gemüth, um die rechte Gesundheit der Seele, und alsdann erst um die Gesundheit des Leibes;" womit auch in der Hauptsache der gute Rath überein kömmt, welchen Juvenal in der zehnten Satyre, und zwar im 354sten und folgenden Versen seinen Lesern ertheilet.

§. 108.

Außer der Tugend, Weisheit und Gesundheit giebt es sehr wenig Dinge, von denen wir gewiß versichert seyn können, daß sie zu allen Zeiten und bey allen Umständen unser wahres Wohl befördern werden. Selbst die Gesundheit, die man doch überhaupt unter die vornehmsten Geschenke der Vorsehung, und unter die wichtigsten Mittel zur Beförderung unsrer zeitlichen Glückseligkeit rechnen kann, ist nicht für jedermann zu allen Zeiten ein wahres Gut, und also auch der kranke Zustand des Körpers nicht in jedem Falle ein wahres Uebel. Wie viele werden nicht durch Krankheiten von Lastern und Fehlern abgehalten, welchen sie sonst in gesunden Tagen sehr oft ausgesetzt sind! Wir müssen also alle solche Dinge, die zwar unser Glück befördern, aber auch das Gegentheil bewirken können, niemals anders als bedingungsweise von Gott erbitten, und daher nicht ungeduldig werden, wenn unsre Wünsche nicht allezeit in Erfüllung gehen. Noch viel weniger aber müssen wir von Gott etwas verlangen, wovon es offenbar ist, daß es zwar zur Befriedigung unsrer eitlen Begierden, aber nicht zur Beförderung unsers wahren Glücks dienen könnte. Wie lächerlich und unschicklich würde es nicht seyn, wenn man Gott um recht viele

schöne Kleider, um recht große Titel, um einen vorzüglichen Rang, und um die schmackhaftesten Leckerbissen bitten wollte! Gleichwohl ist nichts gewöhnlicher, als dergleichen thörichte Gebete, und die Klagen des Seneca über die Thorheit der Menschen, welche kein Bedenken tragen, die ungereimtesten Dinge von der Gottheit zu verlangen, und derselben Sachen vorzusagen, die sie sich schämen würden einen Sterblichen hören zu lassen, sind in unsern Tagen eben so wenig übertrieben, als sie es zu den Zeiten dieses scharfsinnigen Philosophen waren, welcher den sehr vernünftigen Rath giebt, nichts von Gott zu erbitten, als was man sich getrauen würde, öffentlich zu sagen, und überhaupt mit Gott also zu reden, als wenn es die Menschen mit anhören könnten. Die ganze Stelle ist so schön, daß ich nicht unterlassen kann, dieselbe mit den eigenen Worten des Seneca herzusetzen. Tunc scito, sagt er am Ende seines zehnten Briefes, te omnibus cupiditatibus esse solutum, cum eo perueneris, vt nihil Deum roges, nisi quod rogare possis palam. Nunc enim quanta dementia est hominum! Turpissima vota Diis insusurrant: si quis admouerit aurem, conticescent, et quod scire hominem nolunt, Deo narrant. Vide ergo ne hoc praecipi salubriter possit: Sic viue cum hominibus, tanquam Deus videat; sic loquere cum Deo, tanquam homines audiant.

§. 109.

Wenn wir nun bey unserm Gebete die itzt erwähnten Fehler vermeiden, und dasselbe mit Vertrauen

trauen auf Gott und mit einem tugendhaften Leben verbinden; so haben wir keine Ursache zu befürchten, daß Gott unser Gebet unerhört lassen werde. Die Einwürfe wider die Erhörung, und überhaupt wider die Nothwendigkeit des Gebets gründen sich auf unrichtige Vorstellungen von den göttlichen Eigenschaften und von der Regierung der Welt, wozu auch noch falsche Begriffe von der Erhörung des Gebets kommen. Einige behaupten, daß die Erhörung des Gebets mit der Unveränderlichkeit Gottes gar nicht bestehen könne, und halten es daher nicht nur für keine pflichtmäßige, sondern sogar für eine ganz unnütze Handlung, Gott um etwas anzurufen. Allein diese Behauptung läßt sich durch keine richtigen Gründe unterstützen, und es wird dabey etwas offenbar falsches vorausgesetzt. Die Erhörung des Gebets ist ja nicht eine Aenderung, sondern eine Vollziehung der bedingten göttlichen Rathschlüsse. Denn da Gott, vermöge seiner Allwissenheit, alle Dinge, und also auch das Gebet der Menschen von Ewigkeit her vorausgesehen und genau gewußt hat; so behauptet man nichts, was der göttlichen Unveränderlichkeit zuwider wäre, wenn man annimmt, daß Gott in den Fällen, wo es schicklich und möglich war, einen gewissen Erfolg in der Welt nach einem vorhergesehenen Gebete eines Menschen vorher bestimmt habe. Wer das Gebet deswegen für überflüßig hält, weil er der Meynung ist, daß sich in der Welt nichts zutrage, als was auch ohne Gebet auf eben dieselbe Art erfolgen würde, der macht sich unrichtige und unerweisliche Begriffe von der Welt, die man nicht als eine bloße Maschine, worinnen alles

nach

nach einem beständigen Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen unausbleiblich erfolgt, sondern als ein weitläuftiges Reich betrachten muß, welches von Gott, von dessen beständigen Wirksamkeit die natürliche Theologie gründliche Beweise enthält, moralisch regiert wird. Wer sich von dieser Wahrheit gehörig überzeugt, und von der göttlichen Regierung richtige Begriffe gemacht hat, dem wird es nicht unmöglich vorkommen, daß Gott manches nur unter der Bedingung eines besonders andächtigen und anhaltenden Gebets zu thun beschlossen habe. Diejenigen, welche sich einbilden, man behaupte etwas der Hoheit und Majestät Gottes unanständiges, und schreibe dem vollkommensten Wesen eine menschliche Unvollkommenheit zu, wenn man das Gebet für etwas nothwendiges und Gott wohlgefälliges halte, überlegen nicht den eigentlichen Grund dieser Meynung, deren Vertheidiger das Gebet nicht deswegen für nothwendig halten, weil Gott einen Vortheil davon hätte, sondern weil es die Natur der Sache und der eigne Vortheil der Menschen erfordert. Der göttlichen Hoheit und Majestät kann nichts so anständig seyn, als freye Geschöpfe nach Beschaffenheit ihres moralischen Verhaltens zu regieren; von welcher Regierung die Erhörung des Gebets ein sehr wichtiger Theil ist. Will man, wie viele zu thun pflegen, sich auf die Erfahrung berufen, um zu beweisen, daß auch das andächtigste Gebet der tugendhaftesten Personen nicht allemal erhört werde, und also die Erhörung des Gebets etwas sehr zweifelhaftes sey; so läßt sich die sehr gegründete Erinnerung dawider machen, daß die Erhörung des Gebets keine Sache

ist,

ist, deren Gewißheit durch die Erfahrung bewiesen oder bestritten werden kann. Denn so viel hat zwar seine Richtigkeit, daß auch tugendhafte Personen dasjenige nicht allezeit erhalten, was sie von Gott in ihrem Gebete verlangen, und was sie auch zu verdienen scheinen. Allein wie wäre es möglich, in solchen Fällen mit Gewißheit zu bestimmen, ob auch bey dergleichen Personen, deren Gebet unerhört geblieben ist, und bey den Umständen, in welchen sie sich befunden, die Sache nach der Weisheit Gottes moralisch möglich gewesen, und ob nicht etwa die Erhörung des Gebets durch etwas dem Werthe nach gleichgültig geschehen, oder vielleicht nur auf eine andre Zeit verschoben worden sey?

§. 110.

Wenn es also, trotz aller Einwürfe, seine Richtigkeit hat, daß Gott unser Gebet, wofern es nur rechter Art und mit einem tugendhaften Leben verbunden ist, nicht unerhört lasse; so muß uns diese Betrachtung zu einer fleißigen Beobachtung der Pflicht zu beten nothwendig antreiben, wozu auch noch die Betrachtung des übrigen vielfachen Nutzens, den uns das Gebet verschaft, sehr viel beytragen kann. Denn da wir bey dem Gebet unsre Empfindungen und Gedanken unmittelbar auf Gott richten und von den irdischen Dingen abziehen, so muß es nothwendig ein sehr kräftiges und wirksames Mittel seyn, unsre sinnlichen und unerlaubten Begierden zu mäßigen, die Seele mit heilsamen Vorstellungen und Gesinnungen zu erfüllen, die guten Thätigkeiten unsers Willens anzufeuern, unsre schwache Tugend zu

stärken, die Liebe gegen unsre Mitbrüder zu vermehren, und also überhaupt die Verbesserung unsers Gemüths und das Wachsthum im Guten zu befördern. So wichtig und nützlich aber auch das Gebet ist, so muß man dennoch nicht glauben, daß in demselben das Wesen der Tugend und Gottesfurcht zu suchen sey. Denn wer sich diese Vorstellung von dem Gebete macht, der begeht den Fehler, daß er dasjenige, was nur ein Mittel ist, für den Endzweck ansieht.

§. 111.

Die bisher erklärten unmittelbaren Pflichten gegen Gott, welche insgesamt in innerlichen Handlungen des Gemüths bestehen, und daher auch **innerliche Pflichten gegen Gott** genannt werden, machen den so genannten **innerlichen Gottesdienst** aus. Denn **Gott dienen** heißt überhaupt nichts anders, als Gott durch gewissenhafte Erfüllung unsrer Pflichten verehren. Alle Handlungen also in unserm Berufe und in unserm ganzen Leben gehören zum Gottesdienste im weitläuftigen Verstande, wenn sie den göttlichen Vorschriften gemäß sind. Daher sagen die Lehrer der Moral und Religion mit Recht, daß unser ganzes Leben ein beständiger Gottesdienst seyn müsse. Nun ist es aber, wie gewiß keiner von meinen Lesern leugnen wird, ferner möglich, daß man auch zugleich, wenn man sich Gott als gegenwärtig vorstellet, gewisse äußerliche Handlungen in der Absicht vornehmen könne, daß sie Gott unmittelbar zum Wohlgefallen und zur Ehre gereichen sollen. Dergleichen äußerliche Handlungen, welche Mittel

und

und Zeichen seyn sollen, unsre innere Verehrung Gottes auszudrücken, pflegt man daher zu dem **äußerlichen Gottesdienste** zu rechnen, und wiefern sich eine Verbindlichkeit dazu erweisen läßt, auch **äußerliche Pflichten** gegen Gott zu nennen. Bisweilen aber schränkt man die Benennung des äußerlichen Gottesdienstes blos auf diejenigen äußerlichen Uebungen ein, die man zu gewissen Zeiten, auf eine ganz besondere und feyerliche Art zu einer unmittelbaren Verehrung Gottes anstellt; und in dieser engern Bedeutung werde ich itzt das Wort gebrauchen.

§. 112.

Die Frage, ob sich aus philosophischen Gründen wohl eine Verbindlichkeit zu einem solchen äußerlichen Gottesdienste erweisen lasse, muß man in der That mit Ja beantworten. Denn es verbindet uns hierzu nicht nur die Liebe zu Gott, welche wir, wie bereits oben erinnert worden ist, auf alle mögliche Art und Weise zu erkennen geben müssen, sondern auch die großen Vortheile, welche wir zur Erhaltung und Vermehrung unsrer Tugend und Gottesfurcht dadurch erlangen, ingleichen der Nutzen, welchen wir damit durch Beförderung der rechten Erkenntniß und Verehrung Gottes bey unsern Nebenmenschen stiften können. Man erwäge hierbey noch überdieses dasjenige, was Crusius in seiner Anweisung vernünftig zu leben über diesen Punct anführt. „Wir nehmen an uns wahr, sagt er §. 360, daß, wenn wir uns zu den innerlichen Pflichten gegen Gott nicht gnugsam geschickt befinden, wir uns durch gewisse äußerliche Thaten, nämlich durch eine

ausdrückliche Rede mit Gott, vermittelst mündlichen Betens oder Singens zu Hülfe kommen können. Demnach fordert alsdenn der schuldige Eifer in der Tugend, daß wir uns dieser Mittel bedienen, und wir können unter eben denselben Bedingungen versichert seyn, daß dergleichen Thaten Gott gefallen. Demnach besteht der äußerliche Gottesdienst in solchen äußerlichen Thaten, welche man mit den innerlichen verknüpft, um denselben zu befördern. Hingegen läßt sich nicht erweisen, daß Gott an einer äußerlichen That an sich selbst und ohne Absicht auf eine andere Pflicht, davon sie ein natürliches Mittel oder Kennzeichen ist, und zwar, wiefern sie dergleichen ist, etwas gelegen sey, oder daß er dadurch geehrt seyn wolle, oder geehrt werden könne."

§. 113.

Zu dem äußerlichen Gottesdienste kann man auch, nach dem Beyspiele einiger berühmten Schriftsteller, die Pflichten in Ansehung der **Eidschwüre** rechnen, obgleich dieselben auch in gewisser Betrachtung unter die Pflichten gegen unsre Nebenmenschen gehören, weil das Schwören als ein sehr bequemes Mittel zu größerer Sicherheit der Pflichtleistungen der Menschen unter einander gebraucht wird. Denn ein **Eid** ist nichts anders als eine Religionshandlung, da jemand die Wahrheit seiner Worte durch ausdrückliche Anrufung Gottes, als eines Rächers der Unwahrheit und Treulosigkeit, bestätiget. Weil nun dasjenige, was beschworen wird, entweder ein Versprechen, oder eine bloße Aussage betrifft, so pflegt man gemeiniglich den **promissorischen**, wie sich die

Lehrer des Naturrechts ausdrücken, oder Versprechungseid, und den blos assertorischen, oder Bekräftigungseid, zu unterscheiden. Jener besteht also in einer eidlichen Versicherung, daß man sein Versprechen halten wolle, und dieser in einer bloßen eidlichen Aussage, wodurch man die Wahrheit eines Zeugnisses, oder einer gegebenen Nachricht bekräftiget. Zu der lezten Gattung wird auch gemeiniglich der Religionseid gerechnet, den man aber wohl mit größerm Rechte als einen solchen Eid betrachten kann, welcher nicht blos eine Aussage, sondern auch ein Versprechen enthält. Denn wer einen Religionseid ablegt, der versichert nicht nur, daß er dieses oder jenes in Religionssachen für wahr halte, sondern er verspricht auch zugleich, daß er der Religion, zu welcher er sich bekennt, getreu bleiben, und weder heimlich noch öffentlich dawider lehren oder handeln wolle.

§. 114.

Ehemals sah man die Frage, ob das Schwören überhaupt erlaubt sey, für eine sehr streitige Sache an. Nicht nur verschiedne alte Kirchenlehrer, z. E. Basilius Magnus, sondern auch einige neuere Secten, z. E. die Anabaptisten, halten die Eide für unerlaubt; welche Meynung aber in einer unrecht verstandenen biblischen Stelle *), die nur vom Mißbrauch der Eide handelt, ihren Grund hat, und sich

 auf

*) Matth. 5. v. 34. Ich aber sage euch, daß ihr allerdings nicht schwören sollt.

auf keine Weise vertheidigen läßt. Denn wie kann man etwas für unerlaubt halten, was weder der Ehrerbietung gegen Gott zuwider, noch auch der menschlichen Wohlfarth hinderlich ist? Daß aber ein feyerlicher Eid der göttlichen Ehre nicht zuwider seyn könne, erhellet ja unmittelbar aus der Natur eines Eides, welcher eine Art von Bekenntniß ist, daß Gott Allwissend und Allmächtig sey, und daher die Unwahrheit und Treulosigkeit nicht nur wissen werde, sondern auch bestrafen könne. Und daß die menschliche Wohlfahrt dabey keinen Nachtheil leidet, sondern vielmehr dadurch befördert wird, lehrt die beständige Erfahrung, und die Beyspiele derer, welche durch nichts, als durch die Furcht vor einem Meineide zu dem Geständniß der Wahrheit haben gebracht werden können. Ja man hat bisweilen gefunden, daß die ärgsten Bösewichter, welche schon die Tortur ausgestanden hatten, ohne ihr Verbrechen zu gestehen, es doch nicht gewagt haben, einen falschen Eid zu thun. Dieser wichtige Nutzen der Eide ist auch die Ursache, daß alle cultivirte Völker das Schwören, als ein Mittel zu größerer Sicherheit der Pflichtleistungen der Menschen unter einander, seit undenklichen Zeiten schon eingeführt haben.

§. 115.

Allein ob man gleich das Schwören an sich selbst nicht für unerlaubt halten kann, wie aus den itzt angeführten Gründen hinlänglich erhellt; so muß man doch nicht glauben, daß es in jedem Falle erlaubt sey. Denn erstlich versteht es sich schon von selbst, daß derjenige höchst strafbar handelt, der wissent-

sentlich einen Meineid thut, d. h. der entweder eine falsche Aussage eidlich bestätiget, oder etwas eidlich verspricht, das er nicht zu halten Willens ist. Zweytens aber erhellt auch aus der Wichtigkeit dieser Religionshandlung, daß man nicht wegen einer jeden Kleinigkeit, noch viel weniger aus Scherz einen Eid ablegen, oder von einem andern fordern könne. Wenn z. E. ein wohlhabender Mann, um nicht etwa einen Verlust von einigen Groschen zu leiden, einen förmlichen Eid schwören, oder einen andern zu einem Eide zwingen wollte, so würde er schon der Gott schuldigen Ehrerbietung zuwider handeln, welche es nicht verstattet, mit der Nennung und Anrufung des göttlichen Namens leichtsinnig umzugehen. Daher sollten auch die Obrigkeiten niemanden wegen solcher geringfügigen Sachen, weswegen man so oft schwören läßt, einen Eid auferlegen. Ob aber eine Sache geringfügig sey, oder nicht, läßt sich nicht überhaupt bestimmen, weil dieser Begriff relativisch ist. Wenn z. E. ein Besitzer von einer ansehnlichen Herrschaft, um sich nicht dem Verluste eines jungen Lammes auszusetzen, entweder selbst einen Eid schwören, oder einen andern schwören lassen wollte, so hätte die Obrigkeit Ursache, diesen Schwur zu untersagen; wenn aber ein armer Bauer, dessen ganzes Vermögen nur in etwas Feld und einigen Schafen bestünde, einen solchen Verlust leiden müßte, wofern man keinen Eid bewilligen wollte, so wäre diese Sache gar nicht unter die geringfügigen zu rechnen.

§. 116.

Aus dem Begriffe eines Eides und aus den itzt angestellten Betrachtungen ist also offenbar, daß wir eine doppelte Verbindlichkeit haben, demjenigen, was wir beschworen haben, nicht wissentlich zuwider zu handeln. Denn erstlich erfordert dieses die Ehrerbietung, welche wir Gott schuldig sind, und zweytens die Pflicht gegen die gemeine Sicherheit, weil viele Fälle vorkommen, wo man durch keine menschliche Macht den andern zur Beobachtung seiner Schuldigkeit anhalten kann. Ob übrigens der Eid eine neue Verbindlichkeit wirke, ist eine Frage, die von den Lehrern der Moral und des Naturrechts immer noch nicht auf einerley Art beantwortet wird. „Der promissorische Eid, sagt Herr D. Höpfner in seinem Naturrechte §. 104, verstärkt die Verbindlichkeit sowohl nach dem innern, als äußerlichen Rechte. Nach dem innerlichen; denn der Schwörende denkt an die göttlichen Strafen, und bekömmt also neue und mehrere Bewegungsgründe; der nicht schwörende denkt nicht, oder doch nicht so deutlich daran. Nach dem äußerlichen; denn wer seinen mir geschwornen Eid bricht, beleidiget mich doppelt, indem er sein Versprechen nicht hält, und indem er noch außerdem mir ein gerechtes Sicherheitsmittel vereitelt. Aber eine neue materielle Verbindlichkeit wirkt er nach dem äußerlichen Rechte nie, und nach dem innerlichen alsdenn nicht, wenn man etwas unerlaubtes eidlich versprochen hat, wenn der Eid durch unrechtmäßige Gewalt erzwungen, oder durch Betrug veranlaßt ist.“ Wer die Frage anders beantwortet,

nimmt

nimmt sie in einem andern Verstande, und nennt die Verstärkung der Verbindlichkeit eine ganz neue Verbindlichkeit. Aus dieser Ursache behauptet Crusius, daß die Frage, ob der Eid eine neue Verbindlichkeit hervorbringe, mit Ja zu beantworten sey, wenn man sie nur recht verstehe. „Nehmlich der Eid, spricht er §. 590 seiner Anweisung vernünftig zu leben, bringt einen neuen Grad der Verbindlichkeit hervor. Die Verbindlichkeit selbst aber ist auch ohne Eid schon vorhanden. Denn es wird entweder eine Sache beschworen, dazu man außerdem schon eine vollkomne und determinirte Verbindlichkeit hatte; oder wenn auch dieses nicht ist, so schließet doch der Eid, indem er jemanden geleistet wird, schon einen Pact mit demselben zugleich in sich, welcher auch ohne Eid kräftig wäre, dessen Verbindlichkeit aber vermittelst des hinzugethanen Eides noch weiter bestärket wird. Wenn auch der Eid die Verbindlichkeit nicht vermehren sollte, so wäre es ja vergeblich, daß man Eide schwören ließe. Man hat daher auch, wenn streitende Pflichten zu entscheiden vorkommen, darauf zu sehen, daß man die Vermehrung der Verbindlichkeit, welche durch den Eid hinzugekommen, nicht aus der Acht lasse.“

§. 117.

Die übrigen Pflichten, welche man noch in Ansehung der Eide zu beobachten hat, lassen sich aus den bisherigen Betrachtungen ebenfalls leicht herleiten. Erstlich muß man niemals anders, als bey Gott schwören, nehmlich daß man entweder Gott selbst, oder eine von seinen Eigenschaften, Wirkungen

Wohlthaten, Strafen u. s. w. dabey nennt, welche Formeln alle den Verstand haben, wie schon aus der oben gegebenen Erklärung eines Eides erhellet, daß man Gott nicht nur zum Zeugen seiner Betheurung, sondern auch zum Rächer der Unwahrheit und des Meineides anruffe. Wird bey etwas anders, als bey Gott geschworen, so ist dieses entweder eine Abgötterey, oder wenigstens ein unerlaubter Mißbrauch des Eides. Wenn also jemand keinen Gott, oder wenigstens keine göttliche Strafgerechtigkeit glaubet, so würde derjenige thöricht handeln, der ihm einen Eid zumuthen wollte, welcher ihm nicht die geringste Sicherheit verschaffen könnte. Hingegen dürfte man kein Bedenken tragen, eine eidliche Versicherung von einem Irrgläubigen anzunehmen, wofern er nur das Daseyn der Gottheit nicht leugnet, gesezt auch, daß er das Wesen derselben in einem unrechten, und in mehr als einem Subjecte suchen sollte.

§. 118.

Weil der Eid ein Mittel zur Sicherheit der Pflichtleistungen seyn soll, so muß man ferner sich dabey nicht mit Vorsatz zweydeutiger oder dunkler Redensarten bedienen, sondern in allen Stücken aufrichtig und redlich verfahren, alle Ausdrücke in der gewöhnlichen Bedeutung, und nach der wahren Absicht dessen nehmen, welcher den Eid verlangt. Man muß sich dabey also nicht nur alles groben Betrugs, sondern auch des sogenannten Vorbehalts in Gedanken gänzlich enthalten. Denn der Vorbehalt in Gedanken, der in einer verschwiegenen Einschränkung des Eides besteht, wodurch derselbe einen andern

andern Verstand bekömmt, und nach welcher man ihn doch dem Wortverstande, oder sonst der Redlichkeit zuwider ausleget, ist nichts anders, wenn man ihm den wahren Namen geben will, als eine Art von Betrug und Meineid, wie schon jeder meiner jungen Leser aus der gegebenen Erklärung von selbst ersehen wird. Crusius nimmt daher nicht ohne Ursache zweyerley Pflichten der Redlichkeit bey dem Eide an. „Es gehört hierzu, sagt er §. 594. seiner Anweisung vernünftig zu leben, einmal, daß man ihn zum wenigsten in dem Wortverstande, d. i. in derjenigen Bedeutung, welche die Worte bey diesen Umständen nach den allgemeinen Regeln einer vernünftigen Auslegung haben müssen, leistet; hiernächst aber, wenn man mit einem zu thun hat, der selbst treu und redlich verfährt, aber nur die Eidesformel nicht vorsichtig genug eingerichtet hat, daß man ihm zu rechte helfe, oder dennoch den Eid nach der wahren Absicht desselben leiste, wenn auch gleich die Worte an sich selbst weniger sagen."

§. 119.

Da es aber in der That Fälle giebt, wo die Erfüllung eines eidlichen Versprechens für das Wohl der Menschheit, oder wenigstens einiger Personen die nachtheiligsten Folgen haben kann; so läßt sich nicht behaupten, daß man verbunden sey, alles dasjenige zu erfüllen, was man eidlich versprochen hat. Dergleichen Fälle sind, wenn der Eid über unerlaubte Dinge geschehen ist, wenn die Erfüllung desselben andern wichtigen Pflichten widerstreiten würde, wenn er auf eine gewaltsame oder ungerechte Art von dem

andern erzwungen worden, wenn der Schwörende zu der Zeit, da er den Eid abgelegt hat, des Gebrauchs seiner Vernunft nicht mächtig gewesen ist, oder wenn sich die Umstände, welche bey dem Eide vorausgesetzt wurden, geändert haben. Gesetzt also, es hätte jemand eidlich versprochen, daß er einen Andern meuchelmörderischer Weise ums Leben bringen wollte, so würde es nicht Pflicht, sondern eine Vermehrung seines Verbrechen seyn, wenn er diesen ruchlosen Eid erfüllen wollte. Die durch ungerechten Zwang erpreßten Eide, gesetzt daß sie auch keine solche ruchlose Handlung, sondern etwas an sich selbst erlaubtes beträfen, ingleichen diejenigen, welche zwar einem andern freywillig, aber wegen fälschlich vorgegebener Umstände geleistet worden, können deswegen nicht für verbindlich gehalten werden; weil der Eid, wenn er auch in solchen Fällen eine Verbindlichkeit behalten sollte, aufhören würde, ein Mittel zur Sicherstellung menschlicher Pflichtleistungen zu seyn. Denn auf diese Art würde es den gewissenlosen Menschen sehr leicht seyn, die größten Bosheiten auszuüben, und gegen gewissenhafte Personen die ärgsten Ungerechtigkeiten ungehindert auszuführen. Gott kann auch unmöglich wollen, daß der Vorwand seines Namens, der Bosheit und Ungerechtigkeit der Menschen zur Beförderung ihrer schädlichen Absichten behülflich seyn soll. Wäre also jemand von einem Räuber gezwungen worden, ihm zur Erhaltung seines Lebens eidlich zu versprechen, daß er ihm tausend Thaler schicken wollte, so dürfte er sich kein Gewissen daraus machen, dieses eidliche Versprechen unerfüllt zu lassen, zumal wenn er

durch

durch den Verlust einer solchen ansehnlichen Summe sich oder die Seinen in elende Umstände versetzen würde. Eben so wenig würde man auch einen Huldigungseid für verbindlich halten können, den zwar jemand freywillig, aber doch einer Person geleistet hätte, die sich auf eine betrügerische Art für den rechtmäßigen Regenten ausgegeben. Der Fall, daß sich die bey dem Eide vorausgesetzten Umstände ändern, findet am häufigsten bey dem Religionseide statt, dessen Verbindlichkeit also aufhört, wenn man nach der Zeit zu bessern Einsichten gelangt, und von der Unrichtigkeit seiner ersten Meynungen in Religionssachen überzeugt wird. Daher auch billige und einsichtsvolle Obrigkeiten keinem, zu einem öffentlichen Amte berufenen Lehrer zumuthen, daß er schwören soll, die Meynungen ihrer Kirche bis an seinen Tod für wahr zu halten, sondern man verlangt von ihm nur eine eidliche Versicherung, daß er itzt von den Lehrsätzen der Kirche, zu welcher er sich bekennt, überzeugt sey, und ein Versprechen nichts zu unternehmen, was der Ausbreitung dieser Religion nachtheilig seyn könnte, und wenn sich seine Ueberzeugung ändern sollte, diese Aenderung seiner Obrigkeit aufrichtig anzuzeigen.

§. 120.

Man muß aber dasjenige, was itzt von der Ungültigkeit der auf eine gewaltsame und ungerechte Art erzwungenen Eide gesagt worden ist, nicht auf alle erzwungene Eide überhaupt anwenden. Denn es findet auch hier, so wie in andern Fällen, ein rechtmäßiger Zwang statt, z. E. wenn jemand die Beobach-

tung

tung seiner Schuldigkeit, wozu er auch ohne Eid schon verbindlich wäre, nicht eidlich versprechen wollte. Ein Soldat also, der zum Feinde übergegangen wäre, und den seinem Landesherrn geschwornen Eid der Treue gebrochen hätte, würde sein meineidiges Verfahren nicht damit entschuldigen können, daß er zum Soldatenstande gezwungen worden sey, weil dieser Zwang des Landesherrn nicht unrechtmäßig genannt werden kann, indem zur Vertheidigung des Vaterlandes Soldaten nöthig sind, und daher nothwendig Zwang gebraucht werden muß, wenn die Einwohner nicht freywillig ihre Schuldigkeit beobachten wollen. Ueberhaupt ist es billig, auch in denjenigen Fällen, wo wirklich ein unrechtmäßiger Zwang oder ungegründete Umstände einen Eid veranlaßt haben, aus Ehrerbietung gegen den göttlichen Namen etwas übriges zu thun, wofern es nur ohne Verletzung andrer bestimmten Pflichten, und ohne die Bosheit der Menschen dadurch zu befördern, geschehen kann. Man hat auch schon längst die Frage aufgeworfen, ob man sich mit gutem Gewissen zu einem Eide, den man nicht zu halten gedenke, zwingen lassen könne, und ob es nicht vielmehr Pflicht sey, eher alles angedrohte Uebel zu ertragen, als sich zu einem solchen Eide zwingen zu lassen. Die Beantwortung dieser Frage fließt schon einigermaßen aus den bisher angestellten Betrachtungen, aus denen vielleicht meine jungen Leser von selbst den Schluß ziehen werden, daß es allerdings einen großen Leichtsinn, und eine geringe Ehrerbietung gegen Gott anzeigen würde, wenn man sich schon durch die geringste Drohung zu einem solchen Eide wollte zwingen

lassen. Wer könnte es z. E. billigen, wenn sich jemand durch die Drohung eines bösen Buben, daß er ihm im Weigerungsfall die Fenster einwerfen, oder ein Pasquill auf ihn machen wollte, zu einem eidlichen Versprechen bewegen ließe, das er nicht zu halten Willens wäre? hingegen hätte man keine hinlängliche Ursache zu behaupten, daß man auch im äußersten Nothfalle, z. E. wenn das angedrohte Uebel das Leben selbst beträfe, verbunden sey, dergleichen Eidschwüre standhaft zu verweigern.

§. 121.

Was endlich diejenigen Eide betrift, die ohne genugsame Ueberlegung der Umstände geleistet worden sind, so kömmt es bey Beurtheilung ihrer Gültigkeit blos darauf an, ob durch die Erfüllung derselben einer bestimmten wichtigen Pflicht zuwider gehandelt werde, oder nicht. Fände der erste Fall statt, so müßte derselbe eben so, wie die Eide über unerlaubte Dinge (§. 119.) beurtheilt werden. Z. E. wenn jemand seinem Herrn, bey der Aufnahme in seine Dienste, eidlich versprochen hätte, niemals ein ihm anvertrautes Geheimniß zu verrathen, so würde er doch nicht nur keine Verbindlichkeit haben, dieses eidliche Versprechen zu erfüllen, sondern vielmehr zu dem Gegentheil verpflichtet seyn, wenn das anvertraute Geheimniß die Verrätherey des Vaterlandes, das Leben des Landesherrn oder sonst etwas Schädliches beträfe, das durch die Entdeckung des Geheimnisses verhindert werden könnte. Würde aber durch einen solchen, ohne genugsame Ueberlegung der Umstände geschehenen Eid keine bestimmte Pflicht über-

treten, so könnte man ihn nicht mit Recht für ungültig halten, wenn auch gleich aus der Erfüllung desselben einiger Nachtheil für den entstehen sollte, der ihn geschworen hätte, und der sich diesen Nachtheil, als eine Folge seiner Unvorsichtigkeit und Uebereilung müßte gefallen lassen.

§. 122.

Außer den Eidschwüren werden auch von vielen Schriftstellern die **Gelübde** unter die Handlungen des äußerlichen Gottesdienstes gerechnet; daher ich noch beym Beschluß dieses Kapitels eine kurze Betrachtung über dieselben anstellen will. Man versteht aber durch ein **Gelübde** nichts anders, als ein feyerliches Versprechen an Gott, wodurch man sich unter gewissen Bedingungen freywillig verbindlich macht, ihm zu Ehren etwas zu thun oder zu lassen, wozu man außerdem keine Schuldigkeit hat. Z. E. wenn ein reicher Mann, der auf der See in große Gefahr käme, feyerlich angelobte, daß er Gott zu Ehren, wenn er ihn aus der Gefahr erretten würde, eine Kirche bauen wollte, so würde man dieses Versprechen ein Gelübde nennen. Doch nimmt man auch bisweilen dieses Wort in einer weitern Bedeutung, und nennt schon das ein Gelübde, wenn sich jemand vorsetzt, etwas zu thun, sobald ihm seine Absichten gelingen sollten, z. E. wenn sich jemand vornähme, ein Stipendium für arme Studenten zu stiften, wofern er das große Loos in einer Lotterie gewinnen sollte. In diesem Verstande aber würde die Betrachtung über die Gelübde nicht hierher gehören, weil man sie alsdenn nicht als Versprechungen,

die Gott gethan werden, und also auch nicht als Handlungen des äußerlichen Gottesdienstes ansehen könnte.

§. 123.

Was nun unser Verhalten in Ansehung der Gelübde betrift, so ist zwar nicht zu läugnen, daß die Gelübde im engern Verstande eigentlich unter die Schwachheiten gehören. Denn wie kann man sich ohne Schwachheit und Einfalt vorstellen, daß der Unendliche, von dem wir alles haben, dem alles angehört, sich durch ein Versprechen werde bewegen lassen, uns aus der Noth zu helfen, oder sonst unsre Wünsche zu befriedigen? Allein wenn man nun einmal die Schwachheit begangen und ein Gelübde gethan hat, so würde es einen sehr großen Leichtsinn verrathen, und wider die Gott schuldige Liebe und Ehrfurcht streiten, wenn man die Erfüllung eines solchen feyerlichen Versprechens für gar nichts rechnen wollte. Es versteht sich aber von selbst, daß ein Gelübde nur erlaubte und mögliche Dinge betreffen, zur Ehre Gottes oder zur gemeinen Wohlfahrt wahrscheinlicher Weise etwas beytragen, und die Erfüllung desselben uns an der Ausübung höherer Pflichten nicht hinderlich seyn muß. Denn hätte jemand aus Einfalt oder Unbesonnenheit ein Gelübde gethan, durch dessen Erfüllung eine wichtige Pflicht übertreten würde, so dürfte er sich kein Gewissen daraus machen, sein Gelübde unerfüllt zu lassen, oder etwas anders, anstatt der versprochenen Sache zu thun. Z. E. hätte eine Mutter Gott versprochen, wenn er ihr einen Sohn schenken wollte, denselben

seinem Dienste zu widmen, und ihn Theologie studiren zu lassen, so würde die Erfüllung dieses Gelübdes eine noch größere Unbesonnenheit seyn, als das Gelübde selbst ist, wenn das liebe Söhnchen ein Dummkopf und böser Bube wäre. Eine solche Mutter würde also in diesem Falle, wofern es ihre Vermögensumstände litten, viel vernünftiger handeln, wenn sie die dem Sohne zum Studiren bestimmte Summe, auf einen andern jungen Menschen wendete, von dessen Fähigkeiten und moralischem Charakter sich die christliche Kirche einen bessern Lehrer zu versprechen hätte.

Viertes Kapitel.

Von den allgemeinsten Pflichten der Menschen gegen einander.

§. 124.

Die Lehrer der praktischen Philosophie pflegen den Menschen bald im Stande der Natur, bald auch wiederum in demjenigen Zustande zu betrachten, in welchem er als ein Mitglied eines Staats, oder doch wenigstens als ein Mitglied einer kleinern Gesellschaft angesehen wird. Der **Stand der Natur** ist nämlich derjenige Zustand der Menschen, da jeder diejenigen Pflichten und Befugnisse, welche ihm nach dem natürlichen Rechte zukommen, nach seiner eignen Einsicht zu beurtheilen, und seiner eignen Einsicht gemäß zu leben befugt ist. Doch wird diese Benennung auch noch in andrer Bedeutung gebraucht, welches zu vielem Mißverständniß und zu allerhand

unnützen Streitigkeiten über die Rechte dieses Standes gegeben hat. Denn der Stand der Natur wird nicht allezeit, wie hier, dem Zustande eines in einer Republik lebenden Menschen, sondern auch sehr oft dem gesellschaftlichen Zustande überhaupt entgegengesetzt, und bisweilen gar der Stand der Wildheit, oder wenigstens der sogenannte absolute, ursprüngliche Zustand angezeigt, wo der Mensch, nämlich blos nach seinem Wesen betrachtet, und auf keine Thathandlungen, die eine Befugniß oder eine Pflicht hervorbringen könnten, Rücksicht genommen wird *). Wenn also in einer Schrift von dem was recht oder unrecht, erlaubt oder unerlaubt ist, gehandelt wird, so muß man, um die vorgetragenen Sätze nicht unrichtig zu beurtheilen oder anzuwenden, genau darauf sehen, ob der Verfasser den Menschen im Stande der Natur betrachte, oder nicht, und wenn von dem Stande der Natur die Rede ist, in was für einer Bedeutung dieses Wort genommen werde. Denn Sätze, wider deren Wahrheit sich nicht das geringste einwenden ließe, wenn von dem Stande der Natur die Rede wäre, könnten ganz falsch seyn, wenn man sie auf den gesellschaftlichen Zustand anwenden wollte. Z. E. in dem absoluten oder ursprünglichen Zustande ist nach dem natürlichen Zwangsrechte jede Handlung erlaubt, wodurch andre nicht beleidiget werden. In diesem Zustande, wo alle Oberherrschaft und Unterwürfigkeit wegfällt, ist fer-

*) Man unterscheidet nämlich den absoluten von dem hypothetischen Stande der Natur, wo man solche Handlungen voraussetzt, aus welchen ein Recht und eine Verbindlichkeit entsteht.

ner jeder Mensch frey, d. h. alle Menschen haben einerley angebohrne vollkommne Rechte, und es kann daher weder Rang, noch eine andre Art von Vorrechte statt finden. Wer könnte aber wohl alle diese Sätze behaupten, wenn nicht von dem ursprünglichen sondern von demjenigen Zustande, in welchem wir uns befinden, die Rede wäre?

§. 125.

So nützlich es übrigens in gewisser Absicht ist, den Menschen für sich allein, oder in demjenigen Zustande zu betrachten, in welchem er noch durch gar keine Bande an andere Menschen geknüpft ist, so will ich mich doch zur Vermeidung der Weitläuftigkeit, itzt in keine besondere Betrachtung dieses Zustandes einlassen, sondern gleich den Menschen in Verbindung mit andern Menschen betrachten. Denn obgleich jener Zustand dem Namen nach der natürliche zu seyn scheint, so kann man ihn doch gar nicht für denjenigen halten, zu welchem wir ursprünglich bestimmt wären; weil die ganze Anlage unsrer Natur und alle Erfahrungen der ältern und neuern Zeiten hinlänglich zeigen, daß wir nicht für das einsame, sondern für das gesellschaftliche Leben geschaffen sind, und daß wir ohne die Beyhülfe anderer Menschen nicht nur die meisten Vergnügungen, sondern auch die nöthigsten Bequemlichkeiten würden entbehren müssen, wie man am besten aus den Erzählungen derer ersehen kann, die ein Schiffbruch oder ein andrer unglücklicher Zufall auf eine Zeitlang aus dem gesellschaftlichen Leben in die Einsamkeit verschlagen hat. Man betrachte auch nur einmal den Menschen

in

in dem Zeitpunkte, wo er zuerst das Licht der Welt erblickt. Er ist in diesem Zustande viel schlimmer daran, als ein junges Thier, und müßte nothwendig verderben, wenn er nicht eine Zeitlang die Gesellschaft und den Beystand von seines Gleichen genießen könnte. Selbst in denjenigen Jahren, wo er im Stande ist, sich selbst seinen Unterhalt zu verschaffen, bleibt ihm noch die Gesellschaft andrer Menschen unentbehrlich, weil sich in dem einsamen Zustande seine Fähigkeiten nicht entwickeln könnten. Aus allen diesen Betrachtungen erhellt also hinlänglich, daß der einsame Stand der Natur eine Erdichtung, nämlich ein blos durch die Abstraktion gebildeter Zustand ist, und daß die Absicht des Schöpfers in demselben sich auf keine Weise würde erreichen lassen. Diese in die Augen fallende Nothwendigkeit, mit andern Menschen in Verbindung zu leben, wurde daher schon von den ältern Philosophen sehr richtig eingesehen. „Die menschliche Natur, sagt Cicero *) in seiner vortrefflichen Abhandlung über die Freundschaft, ist so eingerichtet, daß sie in der Einsamkeit kein Vergnügen findet, sondern sich beständig nach etwas ähnlichem, als nach einer Stütze umsieht," und kurz vorher urtheilt er von einem ganz einsamen Leben folgendergestalt. „Gesetzt es wäre möglich, daß uns ein

 Gott

*) Natura solitarium nihil amat, semperque ad aliquod tanquam adminiculum adnititur. *Laelius* XXIII. 88— Si quid tale posset contingere, vt aliquis nos deus ex hac hominum frequentia tolleret, et in solitudine vspiam collocaret, atque ibi suppeditans omnium rerum, quas natura desiderat, abundantiam et copiam, hominis omnino adspiciendi potestatem eriperet; quis tam esset ferreus, qui eam vitam ferre posset, cuique non auferret fructum voluptatum omnium solitudo? *Ibid.* 87.

Gott aus dieser Verbindung mit einer Menge andrer Menschen herausnehmen, und in eine Einöde versetzen könnte, wo wir einen Ueberfluß an allen Bedürfnissen und Vergnügungen, und an nichts einen Mangel hätten, außer an der Freyheit, einen Menschen zu sehen; würde wohl jemand von uns so unempfindsam seyn, daß er ein solches Leben ertragen könnte, und würde nicht vielmehr die Einsamkeit einem jeden die größten Vergnügungen ganz unschmackhaft machen?" Derjenige, welcher noch nicht die Vortheile und Annehmlichkeiten der Gesellschaft von seines Gleichen genossen hätte, sondern von der ersten Kindheit an, in der größten Einsamkeit aufgewachsen wäre, würde zwar die Unannehmlichkeiten dieses Zustandes, weil er keinen Begriff von einem bessern hätte, nicht empfinden; allein er würde auch wie Herr Trembley in dem Unterrichte eines Vaters für seine Kinder *), sehr richtig bemerkt, kaum ein Mensch seyn, und die Nothwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens für den Menschen, aufs stärkste beweisen. Er würde wie die wilden Thiere, und zwar unglücklicher als sie, leben. Ihrer Instinkte beraubt, die bey uns die Vernunft ersetzt, und die zu ihrer Erhaltung dienen, würde seine Seele nur mit den ersten Bedürfnissen des Leibes, und mit einer natürlichen Furcht, von welcher ihn nichts heilen könnte, beschäftiget seyn. Er würde keine artikulirten Töne kennen, und nicht die Menge von Begriffen erlangt haben, welche wir uns nicht eher mit Deutlichkeit und Ordnung bilden können, als indem wir die Gabe

*) Im sechsten Theile S. 59. der deutschen Uebersetzung.

be der Sprache üben. Alle seine Empfindungen würden so dunkel seyn, als seine Begriffe, und nichts zu seinem Glücke beytragen. Dieß hat die Erfahrung an verschiednen Menschen bestätiget, welche in diesem traurigen Zustande sind gefunden worden."

§. 126.

Man kann die Menschen insgesammt als Glieder einer großen Familie ansehen, welcher Gott diese Erde zu ihrem Wohnsitze angewiesen hat, und hernach sich wiederum die kleinern und größern Abtheilungen dieser ansehnlichen Familie besonders vorstellen. Ich will diese Vorstellung bey meiner gegenwärtigen Abhandlung zum Grunde legen, und daher erstlich von denjenigen Pflichten handeln, die wir überhaupt als Glieder dieser großen Familie gegen alle unsre Brüder oder Mitglieder zu beobachten haben, und hernach zu der Betrachtung derjenigen Pflichten fortgehen, die uns, als Mitgliedern kleinerer Gesellschaften und in gewissen besondern Verhältnissen, z. E. im häuslichen Leben, in Verwaltung öffentlicher Aemter und in andern ähnlichen Fällen obliegen. Es pflegen daher auch einige Schriftsteller die Pflichten gegen andre Menschen in allgemeine oder absolute, und in besondre oder hypothetische Pflichten einzutheilen. Die erstern, wie schon aus der Benennung erhellt, betreffen unsre Nebenmenschen überhaupt; die letztern hingegen gehen insbesondre auf gewisse Stände oder gesellschaftliche Verbindungen.

§. 127.

Wollen wir also erstlich die allgemeinsten Pflichten, nämlich diejenigen, welche wir gegen alle Menschen zu beobachten haben, gehörig kennen lernen, und uns von ihrer Nothwendigkeit überzeugen, so müssen wir vor allen Dingen die Quellen aufsuchen, aus welchen dieselben hergeleitet werden; und diese Quellen finden wir nicht nur in dem §. 65. angeführten Grundsatze, welcher als das höchste moralische Gesetz angesehen werden kann, sondern auch selbst in der itzt zum Grunde gelegten Vorstellung, vermöge welcher sich das ganze menschliche Geschlecht als eine einzige große Familie, deren Oberhaupt der Schöpfer ist, betrachten läßt. Gottes Absicht ist, alle seine Geschöpfe glücklich zu machen, und diese Absicht müssen wir auf alle mögliche Art zu befördern suchen, zumal da unsre eigne Wohlfahrt ohne das Wohl unsrer Nebenmenschen nicht bestehen kann. Daher setzt auch schon Cicero *) dieses als einen allgemeinen Grundsatz fest: „das Wohl jedes Einzelnen beruht auf dem Wohl Aller; und wenn ein jeder nur auf sich selbst bedacht seyn wollte, so würde gar bald das Band der Vereinigung unter den Menschen aufgelößt seyn. Und verlangt also die Natur, daß wir unserm Nebenmenschen, wer er auch immer sey, blos

*) De Offic. Lib. III. 6. Ergo vnum debet esse omnibus propositum, vt eadem sit vtilitas vniuscuiusque, et vniuersorum; quam si ad se quisque rapiat, dissoluetur omnis humana consortio. Atque etiam, si hoc natura praescribit, vt homo homini, quicunque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit; necesse est secundum eandem naturam omnium vtilitatem esse communem.

blos weil er ein Mensch ist, mit Rath und That beystehen sollen, so muß es auch in der Natur liegen, daß wir das Wohl der Menschen überhaupt, als etwas zu unsrer eignen Glückseligkeit nothwendiges ansehen." Diese Gedanken des römischen Philosophen können zur Erläuterung desjenigen dienen, was schon oben (§. 26.) von der Grundbegierde gesagt worden ist, welche auf die Beförderung der Vollkommenheiten unsrer Nebenmenschen geht, und wodurch uns der Schöpfer die Ausübung unsrer Pflichten gegen unsre Nebenmenschen zu erleichtern gesucht hat. „Denn obgleich dieser Trieb, wie Gellert *) sehr richtig bemerket, in der menschlichen Natur sehr erloschen ist, so ist er doch noch vorhanden. Wir fühlen in uns ein Vermögen, Andern ohne Eigennutz zu dienen. Wir billigen und ehren gütige und edelmüthige Gesinnungen und Handlungen an Andern, wenn sie gleich nicht unsern eignen Vortheil betreffen. Wir fühlen uns beruhiget, und mit einem stillen Beyfalle des Herzens belohnet, wenn wir Andrer Glück, auch mit Aufopferung unserer Bequemlichkeit befördert, sie ihrer Gefahr mit unsrer eignen entrissen, und ihr Elend durch unsre Sorgen, Bemühungen und selbst durch einen Theil unsers Glücks abgewendet, oder gemildert haben. Je weniger Eigennutz wir an den allgemeinen Wohlthätern der Welt erblicken; je mehr Kräfte des Geistes, des Körpers und des Glücks ihnen ihre willigen Dienstleistungen kosten; je mehr wir wahrnehmen, daß sie keine andre Absicht, als das Beste der Andern gehabt, und je größer die Anzahl

 derer

*) In der 21sten moral. Vorles.

derer ist, um die sie sich verdient gemacht haben; desto mehr schätzen wir diese Wohlthäter. Und eben so sehr verachten wir eine Seele, der die Neigung zur Menschenliebe zu fehlen scheint, und die, nur für sich besorgt, weder durch das Glück, noch durch das Elend der Andern gerührt wird, wenn wir auch nicht zu ihrer Nation, oder in ihr Zeitalter gehören. Alles dieses beweist, daß der Trieb der Menschenliebe ein wesentlicher, und von der Hand des Schöpfers selbst eingepflanzter Trieb unsers Herzens sey."

§. 128.

Man kann nach dem Beyspiele einiger Schriftsteller dieses allgemeine Gesetz, welches uns die Wohlfahrt unsrer Nebenmenschen so viel als möglich zu befördern befiehlt, weil sie mit uns einerley göttlichen Ursprung haben, in zwey besondre Gesetze zergliedern. Denn wenn es unsre Schuldigkeit ist, für das Wohl unsrer Nebenmenschen besorgt zu seyn, so müssen wir erstlich alles dasjenige unterlassen, wodurch ihre Rechte gekränkt werden könnten, und zweytens alles dasjenige thun, was in unsern Kräften steht, um ihnen nützlich zu werden. Das erste wird das Gesetz der Gerechtigkeit, das andre aber das Gesetz der Billigkeit genannt; welche Eintheilung auch bey den Pflichten statt findet. Das Gesetz der Gerechtigkeit, welches ein Zwanggesetz ist, weil man zu der Beobachtung desselben durch äußern Zwang angehalten werden kann, befiehlt uns also, einem jeden das Seine zu lassen, und niemanden zu beleidigen, es sey an seinem Leibe, oder an seiner Ehre, oder an seinem Eigenthume, oder an

seinen

seinen übrigen Rechten. Das Gesetz der Billigkeit aber verlangt, daß man gegen seinen Nebenmenschen eben so verfahre, wie man unter ähnlichen Umständen von ihm behandelt zu werden wünscht. Von beyden Gesetzen, und von den Pflichten, welche sie uns auflegen, will ich nunmehr meinen jungen Lesern eine kurze Erläuterung geben.

§. 129.

Was nun das erste von diesen Gesetzen betrifft, so wird es deswegen das **Gesetz der Gerechtigkeit** genannt, weil man durch das Wort **Gerechtigkeit** diejenige Eigenschaft einer Handlung versteht, vermöge welcher sie den vollkommnen Verbindlichkeiten gemäß ist, wiewohl man auch bisweilen dieses Wort in einer weitern Bedeutung nimmt, und damit überhaupt die Fertigkeit, seine Pflichten gegen andre Menschen zu beobachten, bezeichnet. Damit also meine jungen Leser den ganzen Umfang dieses wichtigen Gesetzes, welches uns befiehlt, alles dasjenige zu unterlassen, wodurch die Rechte eines andern verletzt werden könnten, desto besser einsehen, so will ich vor allen Dingen, die vornehmsten der so genannten angebohrnen Rechte der Menschheit kürzlich anführen.

1) Jeder Mensch hat von Natur ein vollkommnes Recht sein Leben, als Herr und Eigenthümer desselben, und seine Gesundheit zu erhalten, und ist daher auch zu jedem Mittel, ohne welches diese Erhaltung nicht möglich seyn würde, berechtiget.

2) Je-

2) Jeder Mensch hat von Natur die Freyheit, mit seiner Person vorzunehmen, was er will, und jeden beliebigen Gebrauch von seinen Kräften zu machen, in so fern dadurch nicht die gleichen Rechte anderer Menschen gekränkt, oder sonst wichtige Pflichten übertreten werden.

3) Jeder hat das Recht seine Vollkommenheiten und Glücksumstände best möglichst zu befördern, und sich hierzu der von Gott erschaffenen Dinge zu bedienen, in so fern es ohne Beleidigung seiner Nebenmenschen geschehen kann.

4) Jeder hat das Recht von dem Andern zu verlangen, daß er ihn in dem ruhigen Besitz des Seinigen lasse, und ihn nicht in der Disposition über dasselbe hindere.

5) Jeder hat das Recht, von dem Andern zu verlangen, daß er ihm nicht durch Betrug oder Lügen Schaden verursache.

6) Jeder hat ein Recht auf einen guten Namen, und kann von dem Andern verlangen, daß er nicht durch Verläumdung seine Ehre kränke.

7) Jeder hat das Recht, nach seinen eignen Einsichten das Wahre und Falsche, das Gute und Böse zu beurtheilen, und in Religions=

gionssachen blos seinem Gewissen und seiner Ueberzeugung zu folgen.

Alle diese Sätze sind so offenbar, daß niemand einen Beweiß davon verlangen wird, der das Vorhergehende gehörig verstanden hat. Weil aber hier verschiedne Collisionen und Ausnahmen vorkommen, die sich ohne eine beschwerliche Weitläuftigkeit nicht gut diesen Grundsätzen unmittelbar beyfügen lassen, so will ich sie in dieser Absicht noch einmal durchgehen, und zugleich die nöthigen Folgerungen daraus ziehen.

§. 130.

Aus dem ersten Satze, daß nehmlich jeder Mensch von Natur das Recht habe, sein Leben, als Herr und Eigenthümer desselben, nebst seiner Gesundheit zu erhalten, und daher auch zu jedem Mittel berechtiget sey, ohne welches diese Erhaltung nicht möglich wäre, erhellt also, daß man eine Ungerechtigkeit begehet, welche mit Gewalt verhindert werden darf, wenn man einen Andern entweder unmittelbar seines Lebens und seiner Gesundheit zu berauben sucht, oder doch ihm diejenigen Mittel entziehet, ohne welche das Leben und die Gesundheit nicht bestehen kann. Doch wird man leicht einsehen können, daß eine Ausnahme gemacht werden müsse, wenn die Pflicht, das Leben und die Gesundheit eines andern nicht zu verletzen, mit der Pflicht, für die Erhaltung unsers eignen Lebens zu sorgen, in Collision kömmt. Denn da die letztere Pflicht, welche die Erhaltung unsers eignen Le-

bens

bens betrifft, der Pflicht gegen andre Menschen vorgeht, so ist es nicht nur eine erlaubte, sondern auch sogar eine pflichtmäßige Handlung, unser Leben gegen den gewaltsamen Angriff eines Andern, auch mit seinem völligen Untergange zu vertheidigen, wofern sonst kein ander Mittel zu unsrer Erhaltung übrig ist; welche Art der Vertheidigung die **Nothwehre** genannt wird, deren Rechtmäßigkeit Crusius in seiner Anweisung vernünftig zu leben, §. 401 folgendergestalt beweiset. „Bey der Nothwehre hört die Schuldigkeit, dem Andern sein Leben nicht zu nehmen, deswegen auf, weil er sich seines Rechts zu leben zur Ungerechtigkeit bedient, und sich davon nicht abhalten lassen will; hingegen auf meiner Seite kein gelinderes Gegenmittel vorhanden ist. Denn wer sich seines Befugnisses zur Ungerechtigkeit bedienet, der brauchet dasselbe wider Gottes Willen, und mithin will Gott nicht, daß ihm dergleichen frey stehe. Folglich höret auch sein Recht in so weit auf. Hingegen das Recht dessen, den er beleidiget, hat nicht aufgehöret. Da nun der Widerstand das einzige Mittel, sein Recht in Ausübung zu bringen, und wiefern er es ist; so ist auch der Beleidigte zum Widerstande berechtiget.“ Die Vorsichtigkeit, welche eben dieser Verfasser dabey empfiehlt, verdient ebenfalls genau erwogen und befolgt zu werden. „Man meyne hingegen nicht etwa, fährt er in der angezogenen Stelle fort, daß man sich aus diesem Grunde an einem Beleidiger auch nach geschehener Beleidigung zu rächen befugt sey, weil er sein Recht verlohren habe. Denn man ist nur, mit Uebergehung der ihm sonst schuldigen Pflicht, sich zu wehren befugt,

wenn

wenn und wie lange er uns beleidiget, und sich nicht anders abhalten läßt. Es ist auch wohl zu merken, daß die dem Befugniß correspondirende Pflicht aus diesem Grunde nur aufhöre, wenn und wiefern dieselbe aus dem Befugnisse entsprungen ist." In der sogenannten großen Welt, die aber großen Theils aus kleinen Geistern besteht, hält man sich schon für berechtiget, den Andern wegen einer geringen Beleidigung, z. E. wegen eines Schimpfworts zu ermorden, und dieses, als einen Grundsatz angenomne Vorurtheil, dessen Ungereimtheit aus dem vorhergehenden offenbar ist, pflegt man das Gesetz der Ehre zu nennen, ob es gleich der menschlichen Vernunft die größte Schande macht.

§. 131.

Der zweyte von den §. 129 angeführten Sätzen, welche die so genannten angebohrnen Rechte der Menschheit enthalten, nehmlich daß jeder Mensch von Natur die Freyheit habe, mit seiner Person vorzunehmen, was er wolle, und jeden beliebigen Gebrauch von seinen Kräften zu machen, wird keiner großen Erläuterung bedürfen, da ich schon durch die hinzugesezte Einschränkung, in so fern dadurch nicht die gleichen Rechte anderer Menschen gekränkt, oder sonst wichtige Pflichten übertreten werden, dem dabey zu besorgenden Mißverstande vorzubeugen gesucht habe. Ich hoffe also, daß sich keiner von meinen jungen Lesern dieses Grundsatzes bedienen werde, um den Selbstmord zu vertheidigen, wie wirklich einige Schriftsteller zu thun pflegen. Denn bey dem

Selbstmorde wird die wichtigste von denjenigen Pflichten übertreten, die der Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, wie bereits oben (§. 73.) gezeigt worden ist. Eben so wenig würde sich ein Faullenzer auf dieses Recht, einen beliebigen Gebrauch von seinen Kräften zu machen, berufen können; weil die Faulheit ebenfalls einer sehr wichtigen Pflicht, nehmlich der Pflicht der Arbeitsamkeit und des vernünftigen Gebrauchs der Zeit, zuwider ist. (§. 80. 81.) Ich übergehe die übrigen Fälle, wo das Recht, welches der Mensch hat, mit seiner Person vorzunehmen, was er will, eine Einschränkung leidet, z. E. bey Kindern, bey Dienstboten u. s. w. da es denjenigen, welche sich das Vorhergehende und Folgende bekannt machen, nicht schwer fallen wird, diese Einschränkungen von selbst zu beurtheilen. Das Gesetz der Gerechtigkeit besiehlt uns also zwar, unsern Nebenmenschen in dem freyen Gebrauch seiner Kräfte nicht zu hindern; allein es verbietet uns dabey nicht, uns desjenigen Rechts zu bedienen, welches uns der andre freywillig abgetreten hat. Wer also z. E. den Soldatenstand erwählt, und sich verbindlich gemacht hat, die Pflichten, welche dieser Stand erfordert, genau zu erfüllen, der kann sich über keine Ungerechtigkeit beschweren, wenn ihm nicht jeder beliebige Gebrauch seiner Kräfte verstattet wird.

§. 132.

Der dritte Satz, **daß jeder Mensch das Recht hat, seine Vollkommenheit und Glücksumstände nach Möglichkeit zu befördern, und sich hierzu der von Gott erschaffenen Dinge** zu

zu bedienen, in so fern es ohne Beleidigung seiner Nebenmenschen geschehen kann, braucht nur in Ansehung der beygefügten Einschränkung, eine kurze Erläuterung, weil das Wort Beleidigung von meinen jungen Lesern leicht unrecht verstanden werden könnte. Denn im gemeinen Leben ist es sehr gewöhnlich, von einer Beleidigung zu reden, wenn man hört, daß ein Andrer etwas gethan habe, wodurch unsre Absichten vereitelt worden sind, ohne zu erwägen, ob der andre eine Verbindlichkeit hatte, unsre Absichten zu befördern. Diese Bedeutung des Worts Beleidigung findet hier nicht statt, sondern einen beleidigen heißt hier so viel, als einem dasjenige nicht leisten, was er doch mit Recht fordern kann, und zu dessen Leistung wir eine Verbindlichkeit haben. Wenn also ein Andrer z. E. ein Amt suchte, um welches ich schon vorher angehalten hätte, und durch sein Gesuch und seine Vorstellungen verursachte, daß ich dieses Amt, welches ich sonst bekommen haben würde, nicht erhielte, so könnte ich dieses für keine Beleidigung und für keine Ungerechtigkeit halten, wofern er sich dabey keiner unerlaubten Mittel bediente, dergleichen z. E. verläumderische Nachrichten, und falsche Zeugnisse seyn würden. Was nach der Billigkeit hierinnen für Ausnahmen statt finden, gehört nicht hierher, wo blos von den Forderungen des Gesetzes der Gerechtigkeit die Rede ist.

§. 133.

Um den vierten Satz, der das Recht des Eigenthums betrifft, nach welchem ein jeder verlangen kann, daß ihn der Andre im ruhigen Besitz

und Gebrauch des Seinigen lasse, in seinem ganzen Umfange zu verstehen, und die dabey vorkommenden Ausnahmen zu beurtheilen, müssen meine jungen Leser sich vor allen Dingen richtige Begriffe von den hier gebrauchten Ausdrücken zu verschaffen suchen. Nehmlich es haben zwar alle Menschen von Natur zu den von Gott erschaffenen Dingen ein gleiches Recht; daher auch die Besitznehmung einer Sache, die noch keinen Herrn hat, z. E. die Besitznehmung einer wüsten Insel als eine rechtmäßige Handlung angesehen werden muß, weil es gut ist, daß alle Güter der Erde genützt werden, da sie Gott zu dieser Absicht erschaffen hat. Allein weil nicht jeder alles besitzen und gebrauchen kann, so entsteht hieraus die Nothwendigkeit, daß jeder den zu seiner Erhaltung nöthigen Antheil an den Gütern der Erde abgesondert erhalte, und dieser Antheil, womit ein Mensch nach Belieben, mit Ausschließung Anderer, umzugehen befugt ist, heißt sein Eigenthum oder das Seinige, und das Recht, eine Sache auf jede beliebige Art zu gebrauchen, und andre von dem Gebrauch derselben auszuschließen, wird das Eigenthumsrecht genannt. Das Eigenthum aber ist entweder ein ursprüngliches, oder ein abgeleitetes. Der Grund des erstern nehmlich des ursprünglichen Eigenthums ist die schon vorhin angeführte Occupation oder Besitznehmung, welche nehmlich darinnen besteht, daß man sich ein Stück Land, oder eine andre Sache, die keinen Herrn hat, zueignet und zu seinem Nutzen verwendet. Hat nun dieses jemand vermöge seines natürlichen Rechts gethan, und auf die Bearbeitung der in Besitz genommenen Sache seine Zeit

und

und seine Kräfte gewendet, so verliehren die übrigen Menschen ihr Recht an dieser Sache, und können dem Besitzer, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, dasjenige, was er sich durch seine Arbeit einmal zu Nutze gemacht hat, nicht wider seinen Willen wegnehmen. Denn wenn sich ein andrer einer solchen Sache ebenfalls anmaaßen wollte, so würde ja der Besitzer um die Früchte seiner Arbeit gebracht werden, die Bemühungen der Fleißigen würden gemeiniglich eine Beute der Faulen und Ungerechten seyn, und überhaupt würde, wie Herr Hofrath Feder *) sehr richtig bemerkt, ohne das Recht des Eigenthums der beste Gebrauch der äußerlichen Güter unter den Menschen höchst selten statt finden.

Das abgeleitete Eigenthum, wie man schon aus der Benennung vermuthen kann, ist dasjenige, welches von dem ersten Eigenthümer entweder unmittelbar oder mittelbar, durch Tausch, Kauf, Schenkung, geleistete Dienste und auf andre Art gebracht worden ist. Weil nun das Recht, welches der Mensch hat, von dem Andern zu fordern, daß er ihn in dem ruhigen Besitz seines Eigenthums lasse, unter die vollkommnen Rechte gehört, welches durch Zwang und Gewalt vertheidiget werden darf, so bringt es zugleich das Recht mit sich, bey geschehener Kränkung desselben auf Wiedererstattung zu bringen. Doch wird ein jeder, welcher den Werth des Lebens, und die Wichtigkeit der Pflicht, sein Leben zu erhalten, in Erwägung zieht, auch ohne mei-

*) In den Grundsätzen des Naturrechts §. 10.

ne Erinnerung schon einsehen, daß hierbey eine Einschränkung und Ausnahme statt findet. Nehmlich es ist in dem Falle erlaubt, einem Andern sein Eigenthum zu entziehen, wenn man in der äußersten Noth und Lebensgefahr sich nicht anders zu helfen weiß, und der Andre dasselbe, ohne in gleiche Noth zu kommen, entbehren kann.

§. 134.

Der fünfte Satz, nach welchem **ein jeder Mensch das Recht hat, von dem Andern zu verlangen, daß er ihm nicht durch Betrug oder Lügen Schaden verursache,** kann als eine Folgerung des vorhergehenden angesehen werden. Denn wenn wir das Recht haben, von dem Andern zu fordern, daß er uns nichts von unserm Eigenthume entziehe, so haben wir auch das Recht zu verlangen, daß er sich alles Betrugs und aller uns schädlichen Lügen enthalte; weil dadurch unser Eigenthum oder unsre Wohlfahrt vermindert wird. Aus der Pflicht also, einem Andern das Seinige zu lassen, folgt zugleich die Pflicht, in Schließung und Erfüllung unsrer Contracte ehrlich zu Werke zu gehen, und alle Arglist dabey zu vermeiden. Man versteht aber durch einen **Contract** oder **Vertrag** nichts anders, als eine Verabredung gewisser Dienstleistungen der Menschen unter einander, oder ein vollkommnes vom andern Theile angenommenes Versprechen; und ein **Versprechen** ist eine Erklärung, daß ich mich dem Andern zu etwas vollkommen verbindlich machen wolle.

Die

Die Verträge sind aus sehr weisen Ursachen eingeführt worden. Denn vermittelst derselben kann man sich einen Andern vollkommen verpflichten, welcher außerdem entweder gar nicht, oder doch nur unvollkommen verbunden wäre. Da übrigens die Verträge das einzige Mittel sind, die Pflichtleistungen der Menschen gegen einander in Sicherheit zu stellen, so erhellt hieraus, daß die Haltung der Verträge, und die Vermeidung aller dabey möglichen Betrügereyen nicht etwa eine bloße Pflicht gegen die einzelnen Personen, mit denen wir einen Vertrag gemacht haben, sondern zugleich eine Pflicht der allgemeinen Sicherheit gegen die ganze menschliche Gesellschaft sey. Doch wird ein jeder leicht von selbst einsehen, daß nicht alle Arten der Verträge eine gleiche Verbindlichkeit haben. Denn je wichtiger der Gegenstand eines Vertrags ist, und je mehr Einfluß derselbe auf die Hauptendzwecke des menschlichen Lebens hat, desto größer ist die Verbindlichkeit zur Haltung des Vertrags. Es giebt auch Fälle, wo gar keine Verbindlichkeit, den Vertrag zu erfüllen, statt findet, oder wo durch hinzugekommene Umstände diese Verbindlichkeit aufgehoben wird. Ich will die vornehmsten derselben hier kürzlich anführen.

1) Ein Vertrag kann keine Gültigkeit haben, wenn er unerlaubte Dinge betrifft. Wer einen solchen Vertrag schließt, der sündiget, und wer demselben nachleben wollte, würde doppelt sündigen. Hätte z. E. jemand einem andern versprochen, gegen eine gewisse Belohnung ein Pasquill auf einen dritten zu machen, so würde er mehr sündigen,

 wenn

wenn er sein Versprechen erfüllte, als wenn er es unerfüllt ließe.

2) Wenn die Erfüllung eines Vertrags durch einen Zufall ohne des Contrahenten Schuld unmöglich gemacht wird, so fällt die Verbindlichkeit zur Erfüllung des Contracts weg, und die Nichterfüllung kann für keine ungerechte oder treulose Handlung angesehen werden. Würde z. E. ein Kaufmann, der zur Erweiterung seiner Handlung ein Capital geborgt und dasselbe nach einigen Jahren wieder zu bezahlen versprochen hätte, vor Verlauf dieser Zeit durch Krieg oder andre Unglücksfälle um sein Vermögen gebracht, so würde man ihn nicht mit Recht unter die betrügerischen Schuldner setzen können.

3) Ohne den freyen Gebrauch der Vernunft kann niemand einen gültigen Vertrag schließen, und daher findet bey den Verträgen der Wahnwitzigen, der Betrunkenen und unerzogener Kinder keine Verbindlichkeit statt.

4) Ein Vertrag, welcher von dem Andern auf eine boshafte und arglistige Art erschlichen, oder durch ungerechte Gewaltthätigkeit erzwungen worden, verliehrt ebenfalls seine Gültigkeit, wofern nur die Bosheit und Arglist offenbar ist, und wir dieselbe nicht haben vermuthen können. Denn einem Betrüger kann seine Bosheit kein Recht geben, und der allgemeinen Sicherheit ist daran gelegen, die Absichten boshafter Menschen zu vereiteln.

5) Verträge hören auf, verbindlich zu seyn, wenn entweder die Contrahenten in die Aufhebung derselben willigen, oder wenn der eine von beyden Theilen die Bedingung nicht erfüllt, unter welcher der Vertrag geschlossen worden war.

§. 135.

Von dem sechsten Satze, nehmlich von dem **Rechte, welches ein jeder auf einen guten Namen hat, und vermöge welches er von dem Andern verlangen kann, daß er nicht durch Verläumdung seine Ehre kränke,** kann man sich auf eben die Art, wie von dem vorhergehenden Satze überzeugen, wenn die Ehre von der Seite betrachtet wird, von welcher sie Herr Hofrath Feder in seinen Grundsätzen des Naturrechts betrachtet. „So fern die Ehre eines Menschen, sagt er §. 8, die gute Meynung, die andre von ihm haben, die Frucht oder natürliche Wirkung seiner persönlichen Eigenschaften ist, gehört sie zu dem ursprünglich natürlichen Eigenthum eines Menschen, welches durch das Grundgesetz der Gerechtigkeit geschützt wird." Es ist also eine eben so ungerechte Handlung, wenn ich einem durch Verläumdung oder Beschimpfung etwas von seiner Ehre entziehe, als wenn ich mich an seinem Vermögen vergreife. Ja da es oft leichter ist, verlohrnes Vermögen wieder zu erwerben, als zum Besitz verlohrner Ehre wieder zu gelangen, so scheint unsre Verbindlichkeit, den guten Namen eines Andern zu schonen, noch größer zu seyn, als die Verbindlichkeit, ihn in dem ruhigen Besitz seines Eigenthums zu lassen. Nur muß man in dieser Schä-

tzung der Ehre nicht zu weit gehen, und etwa den Werth derselben höher als den Werth des Lebens, oder doch ihm wenigstens gleich achten. Denn diese unrichtige Schätzung der Ehre ist eine Quelle vieler andern, sehr schädlicher Irrthümer, und vorzüglich der in der großen Welt angenommenen unseligen Meynung, der ich schon oben (§. 130.) Erwähnung gethan habe, und nach welcher man sich für berechtiget hält, dem Andern wegen einer geringen Kränkung unsrer Ehre sogar das Leben zu nehmen.

§. 136.

Das Recht des Menschen, welches der siebente von den oben (§. 129) angeführten Grundsätzen enthält, **nach seinen eignen Einsichten, das Wahre und Falsche, das Gute und Böse zu beurtheilen, und in Religionssachen blos seiner Ueberzeugung und seinem Gewissen zu folgen**, ist zwar eben so unstreitig, als die vorhergehenden Rechte der Menschheit, aber doch immer von vielen in Zweifel gezogen worden, welches die unselige Folge gehabt hat, daß bisweilen Regenten, die sonst Feinde der Ungerechtigkeit gewesen sind, kein Bedenken getragen haben, ihre Unterthanen zu zwingen, wider ihr Gewissen zu handeln, und mit dem Munde das Gegentheil von demjenigen zu bekennen, was sie im Herzen für wahr hielten. Ja viele Fürsten glaubten sogar berechtiget zu seyn, diejenigen, welche sich nicht wollten zur Annehmung einer fremden Religion zwingen lassen, mit Feuer und Schwerdt zu verfolgen, und mit dem schimpflichsten Tode zu bestrafen. Jedoch muß man dieses Recht der Menschheit

heit ja nicht zu weit ausdehnen, wie diejenigen zu thun pflegen, welche ihre religionswidrigen Meynungen auf alle Art und Weise auszubreiten suchen. Denn so sehr sich derjenige über eine Ungerechtigkeit beschweren kann, welcher zur Annahme gewisser Meynungen gezwungen wird, da sich keine Ueberzeugung durch Zwang hervorbringen läßt; so wenig hat hingegen jemand Ursache, über die Kränkung seines Rechts zu klagen, wenn er von denjenigen, deren Pflicht es erfordert, für die öffentliche Ruhe zu sorgen, an der Ausbreitung solcher Meynungen verhindert wird, welche die öffentliche Ruhe und Sicherheit der Gesellschaft stöhren, oder wenigstens den guten Sitten gefährlich werden können.

§. 137.

Ich komme nunmehr zu der Betrachtung derjenigen Pflichten, die uns das Gesetz der Billigkeit auflegt, welches uns überhaupt befiehlt, gegen den Andern so zu verfahren, als man unter ähnlichen Umständen von ihm behandelt zu werden wünschen würde. Den vortreflichen Grundsatz, was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thu du ihnen auch nicht, haben wir zwar eigentlich aus der Offenbarung geschöpft. Allein die Evidenz desselben ist so groß, daß ihn auch die bloße Vernunft einsieht; daher man ihn schon, seinem Inhalte nach, bey den ältesten Moralisten, und zwar bey solchen Schriftstellern findet, die keine Kenntniß von der Offenbarung gehabt haben. Durch Hülfe dieses Grundsatzes ist es auch sehr leicht, in jedem vorkommenden Falle uns selbst zu rathen,

und ohne Schwierigkeit einzusehen, was die Billigkeit in Ansehung unsers Betragens gegen Andre verlange. Denn wir dürfen nur uns in Gedanken an die Stelle des Andern, und den Andern an unsre eigne Stelle setzen, so wird uns unser eignes Herz schon sagen, wie wir uns gegen den Andern verhalten müssen, wenn wir nicht dem Gesetz der Billigkeit zuwider handeln wollen. Wir wünschen z. E. daß uns der Andre nicht nur unser Leben und Eigenthum lassen, sondern uns auch, wenn wir in Noth gerathen, beystehen, und auf alle Art unsre Wohlfahrt befördern helfen; daß er von seinen Zwangsrechten bisweilen etwas nachlassen, oder gar davon abstehen; daß er dankbar für die ihm erzeigten Wohlthaten und Gefälligkeiten seyn; daß er uns die ihm zugefügten Beleidigungen verzeihen; daß er unsre Fehler und Schwachheiten nicht ohne Noth öffentlich bekannt machen; daß er gefällig und bescheiden gegen uns seyn; daß er sich in seinen Reden der Wahrhaftigkeit befleißigen, und alle Verstellung vermeiden soll. Alle diese Wünsche zeigen uns also auch diejenigen Pflichten an, welche uns das Gesetz der Billigkeit in Ansehung unsrer Nebenmenschen vorschreibt, und von denen nunmehr eine genauere Erklärung folgen soll.

§. 138.

Wenn wir unserm Nebenmenschen sein Leben und Eigenthum lassen, ohne uns weiter um die Beförderung seiner Glückseligkeit zu bekümmern, so thun wir zwar dem Gesetze der Gerechtigkeit und den Zwangspflichten eine Gnüge; aber unsre Tugend bleibt doch deswegen immer noch sehr unvollkommen, wenn wir

nicht zugleich das Gesetz der Billigkeit zu beobachten suchen, gesetzt auch, daß uns hierzu keine äußere Gewalt zwingen könnte. Denn das Gesetz der Billigkeit ist eben sowohl, als das Gesetz der Gerechtigkeit, ein göttliches natürliches Gesetz, weil es auf eben den Grundbegriffen der Moral beruhet, aus welchen jenes hergeleitet wird. Dieses Gesetz, dessen Befolgung uns der gütige Schöpfer schon durch den eingepflanzten Trieb der Menschenliebe zu erleichtern gesucht hat, wie ich bereits oben angemerkt habe, verlangt also erstlich, daß wir unsern Nebenmenschen und vorzüglich unsern nothleidenden Mitbürgern alle nur mögliche Hülfe leisten, die wir ihnen, ohne uns selbst unglücklich zu machen, leisten können. Die Beobachtung dieser Pflicht aber muß keine bloße Aufwallung des Affects seyn, sondern durch Weißheit und Klugheit, in Rücksicht auf unsre Kräfte und die Bedürfnisse der Andern, die bald größer, bald geringer sind, regiert werden, wie sich Gellert in der 21sten moralischen Vorlesung ausdrückt, wo auch der Charakter der wahren Freygebigkeit und Wohlthätigkeit von ihm sehr richtig geschildert wird. „In dem Menschenfreunde, fährt er an angeführtem Orte fort, lebt ein gütiges Verlangen, das in seiner Art gegen Andre zu seyn, was Gott gegen Alle ist; seine Stelle, so oft er kann, durch die ihm anvertrauten Kräfte und Gaben auf Erden zu vertreten, und Andrer Glück so aufrichtig, als sein eignes zu suchen. Erfüllt von Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, wünschet er alle glücklich, in so fern sie es nach der göttlichen Anordnung werden können. Er bestrebt sich nicht

nur,

nur, Andern das zu leisten, was das Gesetz buchståblich befiehlt, und also gerecht zu seyn, sondern auch alsdenn gern zu dienen, wenn der Andre kein deutlich bestimmtes Recht auf unsre Dienstleistungen håtte; und also nicht blos gerecht, sondern auch billig zu seyn. Damit seine allgemeine Gůte und Gefålligkeit aber nicht ůbertrieben werde, und selbst in einen Fehler des Herzens ausarte; so schrånkt er sie durch die angewiesenen besondern Pflichten gegen gewisse Personen und gegen sich selbst, und durch die hőhere Liebe gegen Gott ein, und ist, indem er gůtig ist, mit Weißheit und Klugheit gůtig. Er sieht, daß er nicht allen auf gleiche Art wohlthun kann, sondern daß seine Pflicht durch das verschiedne Maaß der besondern Bedůrfnisse, Umstånde und Verdienste der Andern bestimmt wird. Er wůnscht und sucht nicht nur das Beste der Andern ůberhaupt, sondern ist auch bereit, es mit seiner eignen Beschwerde zu befőrdern; und so ist der Menschenfreund ein dienstfertiger Mann, der sich gewőhnt, nicht zufallsweise, sondern aus der erforderlichen Absicht zu nůtzen, und so sehr und so vielen zu nůtzen, als es die Umstånde, seine Kråfte, und die ůbrigen Pflichten erlauben. Er wartet nicht, bis er ausdrůcklich aufgefordert wird, gutes zu thun; nein, er ergreift von selbst jede Gelegenheit, die sich ihm darbietet, ja er sucht sie selbst auf. — Wie er das Glůck des Menschen aufrichtig begehrt, so růhrt ihn auch das Elend desselben, und erfůllt ihn mit der hůlfreichen Empfindung des Mitleidens, das ihn bereitwillig macht, zu retten, wenn er kann, und das Elend der Andern durch Liebe und Trőstungen zu versůßen; auch selbst wenn es ver-

schulde-

schuldetes Elend ist, so wie Gott sich noch der Lasterhaften erbarmet.

Da Weisheit und Tugend das größte Glück der Menschen ist; so sorgt auch der Menschenfreund vornehmlich für die Ausbreitung und Erhaltung derselben. Er begleitet seinen Unterricht mit Klugheit und Bescheidenheit, läßt sich in seinen Erinnerungen gütig und weise herab, mildert seine Warnungen und Befehle durch Bitten, und bestrebt sich, überall, in seinem ganzen Verhalten, und in seinem besondern Umgange, durch sein Beyspiel, ohne Stolz und stillschweigend, zu lehren, und sein Leben zu einer sichtbaren Auslegung der Weisheit und Tugend zu machen. Wie er es für ein Verbrechen hält, jemanden, wer es auch sey, um sein Vermögen zu bringen; so hält er es für einen weit größern Diebstahl, dem Verstande des Andern Wahrheit, oder seinem Herzen Tugend und Unschuld durch sein Verhalten zu rauben. Er nimmt Theil an dem Leben und an der Gesundheit des Andern. Er verhütet nicht nur alles in seinem Betragen, was die Gesundheit der Andern schwächen, und ihr Leben verkürzen kann. Er hilft ihnen auch durch Rath und Dienste zu den Mitteln der Erhaltung, thut Vorschub von seinem eignen Ueberflusse, wehrt der Sorglosigkeit, dem Müßiggange, den Leidenschaften und Lastern des Menschen, als den gefährlichsten Feinden der Gesundheit und des Lebens, nimmt sich des Andern in Lebensgefahr durch Hülfe an, stärkt und erquickt die Kranken, und wird des Blinden Auge und des Lahmen Fuß; oder sorgt, daß sie weniger hülflos seyn, weniger ihr Elend fühlen,

len, und stets auf die göttliche Vorsehung, als auf das mächtigste Schild der Gelassenheit, blicken, und nicht durch Murren und Unmuth ihrem Uebel selber ein größeres Gewicht zulegen."

§. 139.

Die zweyte Pflicht, welche uns das Gesetz der Billigkeit vorschreibt, besteht darinnen, daß man von seinen Zwangsrechten etwas nachlasse, oder ganz davon abstehe, wenn der Nachtheil, welchen der Andre durch die Behauptung unsrer Rechte leiden würde, verhältnißmäßig größer ist, als der Vortheil, den wir dadurch erhalten könnten. Von der Richtigkeit dieses Satzes überhaupt wird gewiß einen jeden sein Gewissen oder sein natürliches Gefühl dessen, was die Menschenliebe erfordert, und der oben angeführte allgemeine Grund überzeugen; allein in der Anwendung desselben auf besondre Fälle finden sich freylich bisweilen allerhand Schwierigkeiten, weil sich allgemein nicht mit vollkomner Genauigkeit bestimmen läßt, wie viel man von seinem eigentlichen Rechte nachlassen müsse, daß der Vortheil, welchen der Andre dadurch erhält, mit dem Schaden, den man sich durch die Nachlassung zuzieht, in einem billigen Verhältniß stehe. Ueberhaupt sind die Pflichten, welche uns das Gesetz der Billigkeit auflegt, nicht so bestimmt, als die Pflichten, die uns das Gesetz der Gerechtigkeit vorschreibt, welches uns alle schädliche Handlungen untersagt, und nur in gewissen seltnen Fällen eine Ausnahme leidet. Wenn die Frage davon ist, ob man von seinem Rechte billigerweise etwas nachlassen

müsse, so soll man gleichsam Richter zwischen seinem eignen Vortheile und dem Vortheile des Andern seyn, und dieses ist, wenn auch keine merkliche Partheilichkeit statt finden sollte, keine so leichte Sache, weil man die Umstände eines Andern nicht hinlänglich beurtheilen kann, und diejenigen, welche Erlassung oder Nachsicht verlangen, gemeiniglich gar zu große Forderungen machen, und ihre Umstände unrichtig vorstellen.

§. 140.

Die dritte Pflicht der Billigkeit verlangt, **daß wir gegen diejenigen, welche uns Wohlthaten oder einige Gefälligkeiten erzeigt haben, dankbar seyn sollen.** Die **Dankbarkeit** aber ist diejenige Tugend, vermöge welcher wir eine beständige Bemühung blicken lassen, nicht nur der empfangenen Wohlthaten und Gefälligkeiten eingedenk zu bleiben, sondern auch denen, von welchen wir sie erhalten haben, wiederum etwas gefälliges zu erzeigen. Da wir nichts für so unbillig halten, als den von andern uns erwiesenen Undank, so erhellt hieraus, wie billig es sey, daß wir auch auf unsrer Seite dasjenige vermeiden, was uns einen gegründeten Vorwurf des Undanks gegen unsre Wohlthäter und Freunde zuziehen könnte. Seneca *), nach dessen Meynung

*) De benefic. Lib. I. 10. Erunt homicidiae, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores: infra ista omnia ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato animo sunt, sine quo vix vllum magnum facinus accreuit. Hoc tu caue, tanquam maximum crimen, ne admittas; ignosce tamen leuissime, si admissum est.

Meynung Mord, Diebstahl, Ehebruch und andre abscheuliche Laster einem undankbarem Gemüthe sehr leicht möglich sind, ermahnt daher mit Recht seine Leser, den Undank eben so sehr, als das ärgste Bubenstücke zu fliehen, die Undankbaren aber einiger Nachsicht zu würdigen. Man muß jedoch nicht glauben, daß man die Pflicht der Dankbarkeit nur gegen diejenigen, von denen uns eigentliche Wohlthaten erwiesen worden, aber nicht gegen die, deren Dienste von uns bezahlt worden sind, zu beobachten habe. Es ist immer noch ein beträchtlicher Grad von Undank, wenn man z. E. glaubt, daß man gegen einen Lehrer, gegen treue Bedienten, denen man das bedungene Geld richtig ausgezahlt hat, schon durch diese Auszahlung sich vollkommen dankbar bewiesen habe.

§. 141.

Die vierte Pflicht der Billigkeit, nehmlich **daß man nicht rachgierig, sondern zum Verzeihen geneigt seyn, und auch seine Feinde lieben soll,** ist zwar eben so gewiß und nothwendig, als die vorhergehenden Pflichten, obgleich ihre Gewißheit und Nothwendigkeit von vielen in Zweifel gezogen wird, woran theils unrichtige Begriffe von der Rache, theils Vorurtheile, welche die Ehre betreffen, Schuld zu seyn pflegen. Zu den unrichtigen Begriffen giebt zum Theil die Vieldeutigkeit des Worts **Rache** Anlaß, wodurch man bisweilen nichts weiter, als die Bestrafung eines zugefügten Unrechts, bisweilen auch die Nothwehr, oder die Bemühung einen Beleidiger zu entwafnen, verstehet; daher man auch bald von

einer gerechten, bald von einer ungerechten Rache zu reden pflegt. In dieser Bedeutung aber wird das Wort Rache und Rachgier nicht genommen, wenn man sagt, daß die Pflicht der Billigkeit nicht erlaube rachgierig gegen seine Beleidiger zu seyn; sondern man versteht alsdenn dadurch den schon oben (§. 44) erklärten Affect, nehmlich die heftige Begierde, demjenigen, von welchem man beleidiget worden ist, wieder Schaden zuzufügen, um sich an seinen Schmerzen und Unglück, als an einer Gnugthuung zu ergötzen. Daß die Rache in diesem Verstande nicht gebilliget werden könne, beweiset Crusius sehr gründlich in seiner Anweisung vernünftig zu leben. „Denn, sagt er §. 441, es ist zu erwägen, daß der Feind, indem er die Pflicht, mich zu lieben, übertritt, mir hierdurch kein Recht geben kann, daß ich meine Pflicht auch übertreten dürfte; weil die Verbindlichkeit, welche ich gegen ihn habe, sich nicht auf dessen eigne Tugend, sondern auf die Liebe gegen Gott gründet, welcher Grund also, weil die Liebe gegen Gott eine nothwendige Pflicht ist, durch das Laster des Andern nicht hinweg fallen kann. Wir sind zwar befugt, uns gegen einen Feind zu wehren, und, wenn kein gelinderes Mittel vorhanden ist, ihm auch mit seinem Schaden Widerstand zu thun. Dieses Befugniß aber erstreckt sich nicht so weit, daß wir dem Feinde Schaden zufügen dürften, auch wenn keine Nothwehre mehr nöthig ist, oder doch weiter, als sie nöthig ist. Es wäre auch sehr unrichtig, wenn jemand seine Selbstrache etwa dadurch zu entschuldigen gedächte, weil er dabey die Absicht hätte, das Unrecht zu strafen. Denn wie will er erweisen, daß

es ihm erlaubt ist, sich dergleichen Absicht vorzusetzen? Das Recht zu strafen, kann niemanden, als dem Gesetzgeber allein, zukommen; weil die Strafe eine Folge der Gesetze ist. So lange sich demnach nicht irgendwo ein specialer Beweis führen läßt, daß Gott bey gewissen Umständen jemanden die Verwaltung eines Theils von seinem eigenen Rechte zu strafen auftrage; so ist es ein offenbarer und hochmüthiger Eingriff in die Vorrechte des Gesetzgebers, wenn die Menschen, als bloße Unterthanen, sich das Recht zu strafen herausnehmen wollen. Mithin bleibet die Verbindlichkeit, auch die Wohlfahrt eines Beleidigers als einen Zweck anzusehen, und bey Gelegenheit zu befördern, d. i. ihn zu lieben. Eben diese Pflicht, seine Feinde zu lieben, läßt sich auch auf folgende Art begreifen. Durch die Feindseligkeit des Andern gegen uns ist das Band der geselligen Verknüpfung der Menschen zerrissen worden. Da nun aber dieselbe ein göttlicher Endzweck, und auch zur menschlichen Wohlfahrt schlechterdings nöthig ist, so muß zum wenigsten die Vergrößerung des Risses verhütet, und die Freundschaft sobald als möglich, wiederum hergestellet, oder zum wenigsten die Geneigtheit dazu in dem Gemüthe erhalten werden. Hierzu kömmt noch ferner, daß die Sanftmuth und Versöhnlichkeit gegen die Feinde ordentlicher Weise das sicherste Mittel ist, sie zu gewinnen und zu bessern. Und warum sollten wir durch Fortsetzung der Feindschaft verursachen, daß, wer einmal unser Feind ist, es beständig bleibe, da wir doch nicht wissen können, wo wir zu einer andern Zeit seiner Dienste wiederum benöthiget seyn dürften? Die Beobachtung dieser

Pflicht ist besonders hochzuschätzen, weil sie einen hohen Grad von Großmuth und Beherrschung sein selbst, und also auch aus diesem Grunde eine große Vollkommenheit des Gemüths anzeiget. Hingegen durch die vermeynten Bemühungen, sich selbst Rache zu verschaffen, setzen sich die Menschen ordentlicher Weise in noch größern Schaden oder Gefahr, oder sie legen Proben der äussersten Unwissenheit und Unbedachtsamkeit an den Tag. Das lezte erläutert sonderlich die Raserey der Duellirenden. Die Ursache aber, warum dieselbe von vielen nicht eingesehen wird, liegt sonderlich an einer falschen Hochachtung des Muthes an und für sich selbst, ohne die moralischen Umstände in Betrachtung zu ziehen, und zu überlegen, ob hier der Muth wohl oder übel angewandt werde.

§. 142.

Die fünfte Pflicht, welche uns das Gesetz der Billigkeit auflegt, besteht darinnen, daß man die Fehler und Schwachheiten seiner Nebenmenschen nicht ohne Noth bekannt zu machen suche. Diese Pflicht kann man als eine Folge des ersten Gesetzes der Billigkeit ansehen, welches uns die Verbindlichkeit einschärft, für die Beförderung der Wohlfahrt unsrer Nebenmenschen zu sorgen, welches unter andern auch dadurch geschieht, wenn wir ihre Fehler und Unvollkommenheiten, wodurch ihrer Ehre, oder ihrem guten Namen Abbruch geschehen könnte, nicht ohne dringende Noth Andern offenbaren. Viele glauben, ihrer Pflicht vollkommen Genüge zu thun, wenn sie sich vor Verläumdungen hüten, welche

schon das Gesetz der Gerechtigkeit (§. 135) verbietet, und halten es für keine Unbilligkeit, die Fehler und Schwachheiten ihrer Nebenmenschen, ohne im geringsten dazu verbunden oder genöthiget zu seyn, bey allen möglichen Gelegenheiten bekannt zu machen; wodurch oftmals einem Andern mehr Schaden zugefügt wird, als durch die Entziehung eines beträchtlichen Theils seines Eigenthums. Denn so wenig man an der Richtigkeit des Satzes zweifeln kann, daß man verbunden sey die Fehler und Unvollkommenheiten eines Andern aufrichtig anzuzeigen, wenn durch die Verheelung desselben jemanden Schaden zugefügt werden könnte, oder wenn es die besondern Pflichten unsers Amts verlangen, so wenig läßt sich hingegen behaupten, daß die Anzeige fremder Fehler auch ohne diese Nothwendigkeit billiger Weise geschehen dürfe. Wie viele sind nicht dadurch in die traurigsten Umstände gerathen, daß man die Fehler ihrer jüngern Jahre, die sie aber längst abgelegt hatten, denjenigen angezeigt hat, die sie glücklich machen konnten. Man muß sich auch nicht vorstellen, daß die Sache dadurch wieder gut gemacht werden könne, wenn man hinzusetzt, daß der Andre, von welchem man einen ehemaligen Fehler erzählt, sich nachher gebessert habe. Denn die meisten Menschen pflegen weit eher die nachtheiligen, als die guten Nachrichten von Andern zu glauben, und die erste Idee, welche man sich von jemanden macht, ist gemeiniglich sehr schwer wieder zu vertilgen oder umzuändern.

§. 143.

§. 143.

Die sechste von den oben genannten Pflichten betrifft die Bescheidenheit und Höflichkeit, die wir gegen Andre beobachten müssen, wenn wir dem Gesetz der Billigkeit Gehorsam leisten wollen. Die Bescheidenheit aber ist diejenige Tugend, vermöge welcher man gegen jedermann zum Nachgeben bereit ist, und auch gegen Geringere sich so bezeiget, wie es die Betrachtung, daß alle Menschen ursprünglich einander gleich sind, erfordert. Mit der Bescheidenheit ist also die Demuth sehr nahe verwandt, welche sich aber doch auch in einigen Stücken von ihr unterscheidet, wie schon der berühmte Thomasius in seiner Einleitung zur Sittenlehre sehr richtig bemerkt hat." Beyde, sagt er S. 229, kommen zwar darinnen mit einander überein, daß sie den Menschen antreiben, sich nicht höher zu halten, als andre Menschen; aber darinnen besteht der Unterschied, daß die Bescheidenheit den Menschen dahin anweiset, daß er andre Menschen als seines Gleichen betrachtet, oder wenn es hoch kömmt, ihnen wegen eines von den Menschen eingeführten Unterschieds eine äußerliche Ehrenbezeigung, als wenn er sich ihnen geringer halte, erweiset; aber die Demuth führet ihn dahin, daß er sich auch innerlich geringer halte, als andre Menschen, und diese seine Selbstverkleinerung allenthalben, wo es Gelegenheit giebt, durch äußerliche, mit dem Herzen übereinstimmende Thaten bezeige." Ein unbescheidner Mensch misfällt einem jeden; welches ein sicheres Zeichen ist, daß man die Bescheidenheit durchgängig für eine sehr nöthige Tugend hält, die nur derjenige vernachläßigen kann, welcher nicht be-

 denkt,

denkt, daß der Unterschied des Standes, des Vermögens, und der Fähigkeiten uns kein Recht geben kann, unbescheiden gegen diejenigen zu seyn, die von allen diesen Vorzügen, deren ein Mensch gar bald beraubt werden kann, weniger, als wir, besitzen. Die Höflichkeit ist dasjenige Betragen eines Menschen, da er Andern durch äußerliche Zeichen und durch Unterlassung dessen, was ihnen unangenehm seyn könnte, seine Hochachtung zu erkennen giebt. Daß wir eine Verbindlichkeit haben, höflich gegen unsre Nebenmenschen zu seyn, wird wohl niemand leugnen, der die Pflichten, welche uns die allgemeine Menschenliebe auflegt, in ihrem ganzen Umfange überdenkt. Daß man aber bey Beurtheilung der Höflichkeit oder Unhöflichkeit eines Menschen, den man noch nicht genau kennt, sehr leicht irren könne, ist schon einigermaaßen aus der Natur der Sache offenbar, weil bey der Höflichkeit sehr viel auf den Gebrauch der äußerlichen Zeichen ankömmt, die ganz willkührlich sind, und daher nicht überall einerley Bedeutung haben. Was an dem einen Orte ein Zeichen von einer Unhöflichkeit ist, wird in einer andern Gegend für ein Merkmal der Höflichkeit, oder doch wenigstens für etwas gleichgültiges angesehen. So wird es z. E. in unsern Gegenden für eine große Unhöflichkeit gehalten, wenn jemand in das Zimmer eines andern, mit dem er keine genaue Bekanntschaft hat, mit bedecktem Haupte kömmt, da es hingegen in einigen fremden Ländern nicht nur keine Unhöflichkeit ist, zu dem vornehmsten Manne, mit bedecktem Haupte zu kommen, sondern sogar für unschicklich gehalten wird, mit entblößtem Haupte zu erscheinen.

§. 144.

Die siebente Pflicht der Billigkeit verlangt von uns, daß wir uns der Wahrhaftigkeit befleißigen, und uns nicht ohne dringende Noth eine Unwahrheit oder Verstellung erlauben sollen. Durch die Wahrhaftigkeit aber versteht man die Uebereinstimmung unsrer Empfindungen und Gedanken mit der Bedeutung der Worte oder überhaupt der äußerlichen Zeichen, wodurch wir dieselben zu erkennen geben. Die Verbindlichkeit zu dieser Tugend fließt sowohl aus der Absicht der menschlichen Sprache überhaupt, als auch insbesondre aus der Liebe zu unsern Nebenmenschen, und aus der Nothwendigkeit, das Wohl der menschlichen Gesellschaft und die allgemeine Sicherheit zu befördern. Aus dieser Betrachtung werden sich also auch die Fälle leicht beurtheilen lassen, wo es erlaubt ist, eine Ausnahme zu machen. Nämlich in allen den Fällen, wo weder die allgemeine Sicherheit, noch das Wohl eines Andern dabey einen Schaden leidet, kann man die Unwahrheit nicht für etwas pflichtwidriges halten, zumal wenn die Sache von der Beschaffenheit ist, daß niemand eine Wahrhaftigkeit dabey verlangt, oder vermuthet, wie z. E. bey den Erdichtungen der Poeten, und bey den zum Scherz ausgesonnenen Unwahrheiten, welche man gar nicht für pflichtwidrig oder sündlich halten kann, weil sie von niemanden, der Verstand hat, für Wahrheit angenommen werden, und noch überdieses sehr bequeme Mittel sind, gewissen moralischen Wahrheiten bey manchen Menschen mehr Eingang zu verschaffen. Daher auch gemeiniglich von den moralischen Schriftstellern zwi-

schen Unwahrheit und Lüge ein Unterschied gemacht wird. Nämlich durch Unwahrheit (falsiloquium) versteht man überhaupt eine Rede, die mit unsern Empfindungen und Gedanken nicht übereinstimmt, durch das Wort Lüge mendacium) aber eine solche Unwahrheit, wodurch man dem Andern zu schaden sucht. Die eigentlichen Lügen sind schon dem Gesetz der Gerechtigkeit zuwider, weil uns dieses befiehlt, niemanden Schaden zu thun. Allein das Gesetz der Billigkeit verbietet uns auch diejenigen Unwahrheiten, wo man zwar nicht die Absicht hat, einem Andern zu schaden, aber doch auch dadurch weder das Vergnügen, noch den Nutzen Andrer befördern kann, weil, wie ich bereits oben erinnert habe, die allgemeine Sicherheit dabey leidet. Rousseau *) verwirft daher auch schon die sogenannten Höflichkeitslügen, welche er sogar wahre Lügen nennt, weil nach seiner Meynung zum Vortheil Anderer oder unserer selbst täuschen, nicht weniger ungerecht ist, als wenn man aus der Absicht zu schaden täuscht. Wer gegen die Wahrheit, setzt er hinzu, Lob oder Tadel austheilt, der lügt, sobald von einer wirklich vorhandenen Person die Rede ist. Ist aber nur von einem eingebildeten Wesen die Rede, so kann er sagen, was ihm beliebt, so lange er nur nicht über die moralische Beschaffenheit der von ihm erfundenen Dinge urtheilt, und zwar falsch urtheilt; denn alsdenn macht er sich nicht sowohl in Ansehung der Thatsachen,

*) S. dessen Selbstbetrachtungen und zwar 4te Betr. S. 342. des 2ten Bandes der Geständnisse der deutschen Uebersetzung, die zu Riga herausgekommen ist.

chen, als vielmehr gegen die moralische Wahrheit, welche hundertmal ehrwürdiger ist, als jene, einer Falschheit schuldig. Soweit Rousseau, der auch in eben derselben Betrachtung die Fälle sehr richtig bestimmt, wo wir unsern Nebenmenschen Wahrheit schuldig sind. „Die Wahrheit, sagt er S. 330. für sich und im allgemeinen betrachtet, ist das kostbarste aller Güter. Ohne sie ist der Mensch blind; sie ist das Auge der Vernunft; sie setzt den Menschen in den Stand, seine Handlungen zu leiten, seiner Bestimmung, seinen Pflichten gemäß zu leben, und den Endzweck seines Daseyns zu erfüllen. Hingegen die Wahrheit im einzelnen Falle, ist nicht immer ein Guth; sie ist bisweilen ein Uebel, und sehr oft eine gleichgültige Sache. Der Dinge, deren Wissenschaft dem Menschen wichtig, und für seine Glückseligkeit unentbehrlich ist, giebt es vielleicht nur eine kleine Anzahl. Doch diese Anzahl sey welche sie wolle, so sind diese Dinge ein Gut, das ihm gehört, welches er sich allenthalben, wo er es findet, zueignen darf, und dessen man ihn nicht berauben kann, ohne sich der unbilligsten Anmaßung schuldig zu machen, weil diese Wissenschaft unter diejenigen Güter gehört, die allen gemein sind, und deren Mittheilung denjenigen, der sie gewährt, nichts ärmer macht. Was diejenigen Wahrheiten betrifft, welche keinen bestimmten Nutzen weder für den Unterricht, noch für die Ausübung gewähren, wie könnten Wahrheiten dieser Art ein schuldiges Gut seyn, da sie ja nicht einmal überhaupt unter die Zahl der Güter gehören? Alles Eigenthum gründet sich bekanntermaßen auf den Nutzen. Wo also kein Nutzen möglich ist, da läßt sich

auch kein Eigenthum denken. Auch das unfruchtbarste Stückchen Land kann mit Recht zurückgefordert werden, weil man wenigstens eine Wohnung daselbst aufführen kann; aber ob ein in jeder Rücksicht unbedeutendes Eräugniß, das auf niemand den geringsten Einfluß hat, wahr oder falsch sey, daran kann keinem Menschen weiter etwas liegen. Es giebt in moralischen Verhältnissen eben so wenig, als in der physischen Welt, irgend etwas unnützes. Man kann also zu nichts verbunden seyn, was nicht irgend eine nützliche Beziehung hat. Zu was man also verbunden seyn soll, das muß in irgend einer Rücksicht einen gewissen Vortheil gewähren können. Die Wahrheit also, die wir andern schuldig sind, ist diejenige, welche mit der Gerechtigkeit in Verbindung steht; ja es ist eine Entweihung des heiligen Namens der Wahrheit, wenn man ihn auf leere Dinge überträgt, deren Daseyn jedermann gleichgültig ist, und deren Kenntniß niemand den geringsten Nutzen bringt. Wahrheit also, ohne irgend eine Beziehung auf wirklichen oder möglichen Nutzen, kann nicht unter die Dinge gehören, die wir Andern schuldig sind. Folglich kann man denjenigen, der sie verkleidet, keiner Lüge beschuldigen. — Das Wahre verschweigen, oder etwas sagen, das falsch ist, sind zwey ganz verschiedne Dinge, die aber nichts desto weniger oft einerley Wirkung hervorbringen können. Dieß ist offenbar der Fall da, wo eigentlich gar keine Folgen statt finden. In allen Fällen, wo die Wahrheit gleichgültig ist, muß es der entgegen gesetzte Irrthum auch seyn; und hieraus folgt, daß in ähnlichem Falle derjenige, welcher dadurch täuschet, daß er et-

was der Wahrheit entgegengesetztes vorbringt, keine größere Unbilligkeit begeht, als derjenige, welcher dadurch täuschet, daß er jene nicht entdecket; denn in unfruchtbaren Wahrheiten ist Irrthum nicht schlimmer, als Unwissenheit. Ich mag den Sand auf dem Grunde des Meeres für weiß oder für roth halten, so ist daran eben so wenig gelegen, als ob ich die Farbe desselben gar nicht anzugeben weis."

§. 145.

Wenn man die itzt angeführten Gründe, auf denen die Pflicht der Wahrhaftigkeit beruht, und diejenigen Fälle, wo wir nicht verbunden sind, die Wahrheit zu sagen, gehörig erwägt, so wird man auch ohne weitere Anleitung einsehen können, in welchen Fällen die Verstellung mit unsern Pflichten streitet, und in welchen Fällen sie hingegen nicht für unerlaubt gehalten werden kann. Man versteht aber durch **Verstellung** dasjenige äußerliche Betragen, wodurch man Andern unrichtige Begriffe von seinem gegenwärtigen Zustande beyzubringen sucht. Man unterscheidet auch gemeiniglich **Simuliren** und **Dissimuliren**, oder **sich Stellen** und **Verstellen**. Nämlich wenn man die Absicht hat, den Schein eines gewissen Zustandes anzunehmen, worinnen man sich nicht befindet, so wird diese Bemühung **Simuliren** genannt; wenn man hingegen sich daran begnügt, daß man den Zustand, in welchem man sich befindet, nicht merken läßt, und also nur die Absicht hat, den Schein der Abwesenheit dieses Zustandes anzunehmen, so heißt dieses **Dissimuliren**, oder die eigentliche **Verstellung**. Doch wird man finden,

den, daß in den meisten Fällen das Simuliren und Dissimuliren mit einander verbunden ist, und daß der Unterschied blos von unsrer Betrachtungsart abhängt. Z. E. wenn sich ein Kranker nicht will merken lassen, daß er krank ist, so kann man ihm ein Dissimuliren oder eine Verstellung Schuld geben; hingegen findet in diesem Falle auch ein Simuliren statt, weil ein solcher Mensch seine Krankheit nicht verstellen kann, ohne den Schein eines Gesunden anzunehmen. Die eigentliche Verstellung ist also etwas, welches dem bloßen Schweigen gleichgilt, und kann daher nicht für unerlaubt gehalten werden, außer in den Fällen, wo man eine ausdrückliche Verbindlichkeit hat, die wahre Beschaffenheit seines Zustandes anzuzeigen. Wenn man also z. E. gewisse Schwachheiten und Unvollkommenheiten, die uns dem Spott muthwilliger Leute aussetzen könnten, in Gesellschaft Andrer nicht merken läßt, so begeht man nichts pflichtwidriges; wenn hingegen ein Kranker, um den Gebrauch unangenehmer Arzneymittel zu vermeiden, gegen seinen Arzt die wahre Beschaffenheit seiner Krankheit zu verbergen sucht, so läßt sich diese Verstellung nicht entschuldigen, weil uns die Pflicht, für die Erhaltung unsers Lebens und unsrer Gesundheit zu sorgen, zugleich die Schuldigkeit auflegt, alles zu thun, was in unsern Kräften steht, um uns von einer zugestoßenen Krankheit wieder zu befreyen. Das Simuliren, wie schon aus den vorhergehenden Betrachtungen erhellt, ist nicht nur alsdenn unerlaubt, wenn man dadurch Andern auf eine unrechtmäßige Art zu schaden sucht, sondern auch in solchen Fällen, wo zwar Andern dadurch kein offenbarer Schaden

geschieht, wo es aber doch ohne eine vernünftige Ursache geschieht. Denn die Natur der allgemeinen Menschenliebe und der Geselligkeit erfordert es, daß die Menschen in Beförderung unschädlicher Absichten sich auf einander verlassen können, und daher muß von der Regel, das Simuliren zu vermeiden, ohne wichtige Ursache keine Ausnahme gemacht werden.

Fünftes Kapitel.

Von den besondern Pflichten der häuslichen Gesellschaft.

§. 146.

Meine jungen Leser kennen also nunmehr die Pflichten, die wir überhaupt als Mitglieder der großen Familie, welcher Gott diese Erde zu ihrem Wohnplatze angewiesen hat, zu beobachten haben. Es soll daher itzt eine kurze Erklärung derjenigen besondern Pflichten folgen, die uns gewisse gesellschaftliche Verbindungen auflegen. Man sagt aber, daß Personen in eine Gesellschaft oder gesellschaftliche Verbindungen treten, wenn sie sich aus der Ursache mit einander vereinigen, um eine besondre eine Zeitlang fortdauernde Absicht gemeinschaftlich zu befördern. Dieses geschieht also durch einen Vertrag, wobey die gemeinschaftliche Absicht entweder ausdrücklich bestimmt, oder doch wenigstens stillschweigend als bekannt vorausgesetzt wird. Das Hauptgesetz einer jeden Gesellschaft muß daher dieses seyn, daß alle Mitglieder sich die Beförderung der gemeinschaftlichen Absicht angelegen seyn lassen, und bey vor-

vorfallender Collision ihre besondern Absichten und Vortheile nicht zum Nachtheil der Gesellschaft zu erreichen suchen. Doch läßt sich deswegen nicht behaupten, daß die Mitglieder einer Gesellschaft verbunden wären, der gemeinschaftlichen Absicht alle ihre besondern Vortheile aufzuopfern.

§. 147.

Man pflegt erstlich die Gesellschaften in **gleiche** und **ungleiche** einzutheilen, wobey man auf den Umstand sieht, ob ein Theil dem andern Gesetze vorschreiben könne oder nicht. Findet das erste statt, so heißt die Gesellschaft **ungleich**, außerdem aber, wenn nämlich kein Theil dem andern Gesetze vorschreiben kann, ist die Gesellschaft **gleich**, wenn auch einigen Mitgliedern zur Beförderung und Erhaltung guter Ordnung allerhand Vorzüge zugestanden werden. Sind die Mitglieder einer Gesellschaft einzelne Personen, so wird die Gesellschaft **einfach** genannt; und vereinigen sich wieder verschiedne einfache Gesellschaften mit einander zu einer gemeinschaftlichen Absicht, so entstehen daraus **zusammengesetzte Gesellschaften**, dergleichen z. E. eine Republik ist. Unter den einfachen Gesellschaften sind die gewöhnlichsten und merkwürdigsten: der Ehestand, die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern, und die Gesellschaft zwischen Herrschaft und Gesinde, die man zusammen unter dem allgemeinen Namen der **häuslichen Gesellschaft** begreift.

§. 148.

Die Ehe oder der Ehestand ist eine Gesellschaft zwischen Personen von zweyerley Geschlechte, deren Hauptabsicht die Erzeugung und Erziehung der Kinder ist. Diese Gesellschaft wird entweder auf Lebenslang, oder nur auf eine bestimmte Zeit eingegangen. Daß der Ehecontrakt, wie einige Moralisten verlangen, allezeit auf Zeitlebens geschlossen werden müsse, läßt sich zwar nicht aus bloßen Vernunftgründen nach der Schärfe erweisen; allein dieses ist doch gewiß, daß es nicht rathsam seyn würde, wenn die Obrigkeit eine allgemeine Erlaubniß zu solchen Ehen geben wollte, die nur eine kurze Zeit dauern sollten. Denn bey dieser Einrichtung würde die Erziehung der Kinder, die doch ein Hauptzweck des Ehestandes ist, viel leiden, und manche Unbilligkeit begangen werden können, weil alsdenn die Männer die Erlaubniß hätten, ihre alt oder häßlich gewordenen Weiber zu einer Zeit fortzuschicken, wo sie nicht im Stande mehr wären, für ihren hinlänglichen Unterhalt zu sorgen. Eine auf eine gewisse bestimmte Zeit eingegangene Ehe wird übrigens auch bisweilen Concubinat genannt, welches Wort aber doch nicht immer in dieser Bedeutung gebraucht wird. Denn sehr oft versteht man dadurch blos eine Verbindung zweyer Personen von verschiednem Geschlechte, die nur den Beyschlaf zur Absicht hat. Bisweilen zeigt man auch dadurch eine solche Ehe zwischen Personen von ungleichem Stande an, in welcher die Frau nicht die Würde des Mannes hat, und die Kinder kein Erbrecht bekommen sollen. Endlich giebt man auch bisweilen diesen Namen einer solchen Ehe, die nicht

nach der Vorschrift der bürgerlichen Gesetze geschlossen ist und daher in der Republik nicht als eine förmliche Ehe gilt. Diese verschiednen Bedeutungen des Worts haben eine Menge unnützer Streitigkeiten über die Frage, ob der Concubinat erlaubt sey oder nicht, veranlaßt. S. Glaseys Recht der Vernunft p. 882. u. f.

§. 149.

Wenn eine Person mit mehr als einer Person von dem andern Geschlechte in der Ehe lebt, so wird diese eheliche Gesellschaft Polygamie genannt, welche also entweder eine Vielweiberey, oder eine Polyandrie d. h. Vielmännerey ist, wo nämlich eine Weibsperson mit verschiednen Männern zu gleicher Zeit eine eheliche Verbindung eingeht. Die Vielweiberey ist zwar in verschiednen Ländern eingeführt; allein man kann weder allgemeine Gründe noch Erfahrungen zur Vertheidigung dieser Einrichtung anführen. Denn da es eine bekannte Sache ist, daß die Kinder männlichen und weiblichen Geschlechts überall fast in gleicher Anzahl gebohren werden, so erhellt hieraus gar deutlich, daß nach der Absicht des Schöpfers, einer Mannsperson nicht mehr als eine Gattin auf einmal bestimmt ist. Erwägt man nun ferner die Unbequemlichkeiten, welche mit der Vielweiberey verbunden sind, nebst dem Umstande, daß in den Ländern, wo dergleichen vielfache Ehen gewöhnlich sind, die Bevölkerung im Ganzen nicht größer, und die Erziehung der Kinder viel schlechter ist, als in denjenigen Gegenden, wo solche Ehen nicht verstattet werden; so kann man der Meynung derje-

nigen Schriftsteller nicht beypflichten, welche die Vertheidigung der Vielweiberey unternommen haben. Noch ungereimter würde es seyn, wenn man die Polyandrie d. i. Vielmännerey verstatten wollte. Denn diese Art von Ehe hat noch mehr Unbequemlichkeiten als die Vielweiberey, weil bey derselben es selten gewiß seyn würde, wer der Vater eines Kindes wäre.

§. 150.

Was übrigens die Rechte und Pflichten der Eheleute betrifft, so lassen sich dieselben sehr leicht aus der Betrachtung der eigentlichen Absicht des Ehestandes herleiten, welcher, wie aus der obigen Erklärung erhellt, vorzüglich in Erzeugung und Auferziehung der Kinder besteht, wozu man, nach dem Beyspiele einiger Schriftsteller, auch noch die vertraute Freundschaft und Geselligkeit, als eine sehr wichtige Nebenabsicht setzen kann. Ein Ehegatte hat also das Recht von der Person, mit welcher er sich verehliget hat, zu fordern, daß sie mit ihm Kinder erzeugen, und sie ihm erziehen helfe. Ob der Mann die Oberherrschaft über die Frau, wofern sie nicht durch besondre Verträge festgesetzt ist, als ein eigentliches Recht fordern könne, ist eine Frage, die von einigen Schriftstellern mit Ja, von andern wiederum mit Nein beantwortet wird. Allein wenn sich auch nicht beweisen ließe, daß der Mann ein vollkommnes Recht zu der eigentlichen Oberherrschaft hätte, so würde man doch nicht, ohne etwas ungereimtes zu sagen, behaupten können, daß derjenige Ehegatte, welchen schon die Natur durch eine größere Stärke ausgezeichnet hat, und welcher den andern schwä-

chern Theil zu ernähren verbunden ist, sich den Befehlen dieses schwächern Theils unterwerfen, oder doch wenigstens keinen Vorzug haben sollte.

§. 151.

Die wichtigste Pflicht, welche Eheleute, als Eheleute gegen einander zu beobachten haben, ist ohne Zweifel die eheliche Treue, d. i. die Ausschließung jedes Fremden von der ehelichen Vertraulichkeit; und obgleich diese Pflicht beyden Ehegatten obliegt, so enthält doch die Uebertretung derselben, welche, wie bekannt, Ehebruch heißt, bey der Frau überhaupt mehr Unrecht, als bey dem Manne, weil durch die Untreue der Frau dem Manne sehr oft fremde Kinder aufgebürdet werden, und die rechtmäßigen Kinder dadurch eine große Einbuße leiden. Daß übrigens alle diejenigen Pflichten, die jeder Mensch seinem Nebenmenschen schuldig ist, gegen die Person, mit welcher man ein eheliches Bündniß geschlossen hat, vorzüglich beobachtet werden müssen, brauche ich wohl meinen jungen Lesern nicht besonders zu erweisen. Wenn es also schon Pflicht ist, einem jeden Menschen, gesetzt daß wir auch keine besondre Verbindung mit ihm haben, auf alle uns mögliche Art mit Rath und That beyzustehen, sein Glück zu befördern und sein Unglück zu vermindern, wie viel größer wird nicht unsre Verbindlichkeit seyn, für das Glück derjenigen Person zu sorgen, mit welcher man die genaueste und vertrauteste Freundschaft errichtet hat, und gegen dieselbe auch alles übrige zu beobachten, was uns das Gesetz der Gerechtigkeit und Billigkeit vorschreibt.

§. 152.

Aus eben diesen Betrachtungen und aus demjenigen, was bereits oben (§. 148.) angeführt worden ist, erhellt auch zugleich dieses, daß eine schon angefangene Ehe, da sie ihrer Natur nach ein Contrakt ist, zwar wiederum aufgehoben werden könne, daß man hierzu aber die wichtigsten Ursachen haben müsse. „Von dem Ehegatten sich zu trennen, sagt Hr. Hofr. Feder *), kann recht werden durch dessen Einwilligung, oder durch solche Vergehungen, die den Zweck der Ehe vereiteln, oder den beleidigten Theil nicht mehr mit Sicherheit in derselben bleiben lassen; endlich durch jedwedes Ereigniß, bey welchem die ganze Absicht der Gesellschaft wegfiele.“ Ehebruch also und boshafte Verlassung des Ehegatten, werden mit Recht für hinlängliche Ursachen zur Ehescheidung angesehen. Hingegen geringere Beleidigungen und Fehler eines Ehegatten, z. E. Neigung zum Spiel oder zum Trunk und überhaupt unordentliches Leben, wofern es nur nicht ehebrecherisch ist, kann man für keinen rechtmäßigen Bewegungsgrund zur Ehescheidung halten, weil die allgemeine Sicherheit des Ehestandes zuviel dabey leiden würde, wenn es einem Ehegatten verstattet seyn sollte, sich in allen solchen Fällen, wo sich noch eine Besserung hoffen läßt, von dem andern zu trennen, und zwar blos aus der Ursache, um sich von einer Beschwerlichkeit loszumachen, die man doch bey der Beobachtung einer wichtigen Pflicht aus Liebe zur Tugend nicht achten muß. Von der Unfruchtbarkeit könnte man zwar eher mit

*) In den Grundsätzen des Naturrechts §. 36. S. 55.

einiger Wahrscheinlichkeit vorgeben, daß sie unter die rechtmäßigen Ursachen der Ehescheidung zu zählen sey, weil die Erreichung einer Hauptabsicht der Ehe dadurch verhindert wird. Allein wenn man erwägt, daß es selten recht erweislich ist, welcher von beyden Ehegatten die Ursache einer unfruchtbaren Ehe sey, und man auch nicht wissen kann, ob die Unfruchtbarkeit beständig fortdauern werde, da man genug Beyspiele hat, daß Ehen, die zehn und mehr Jahre hindurch ganz unfruchtbar gewesen sind, in der Folge noch eine zahlreiche Nachkommenschaft geliefert haben; so kann man es nicht für billig halten, eine Ehe der bloßen Unfruchtbarkeit wegen wieder zu trennen. Es ist auch überhaupt nicht nothwendig, daß alle Ehen fruchtbar sind; allein es ist höchst nothwendig, und es liegt der menschlichen Gesellschaft außerordentlich viel daran, daß alle rechtmäßig geschlossene Ehen die gehörige Sicherheit haben.

§. 153.

Daß die im Ehestande erzeugten Kinder auch gehörig erzogen werden müssen, braucht wohl keines Beweises, da die Erziehung der Kinder ein Hauptzweck des Ehestandes ist, und jeder Mensch, wenn er auf die Welt kömmt, lange Zeit so schwach und kraftlos ist, daß er sich nicht selbst forthelfen kann. Daß auch den Eltern vorzüglich die Verbindlichkeit zu dieser Erziehung obliegt, ist ebenfalls ein Satz, von dem wohl niemand einen förmlichen Beweis fordern wird, da schon ein natürlicher, den Menschen von dem Schöpfer eingepflanzter Trieb, dessen ich bereits oben (§. 22.) gedacht habe, die Menschen zur

Beobachtung dieser Schuldigkeit antreibt. Die Pflicht der Erziehung aber ist von einem sehr weiten Umfange, und begreift verschiedne besondre Pflichten in sich, deren genaue Kenntniß um desto nöthiger ist, je häufiger die Beobachtung derselben zum Schaden der Kinder und der menschlichen Gesellschaft überhaupt vernachläßiget wird. Denn Kinder erziehen, wie sich Gellert in seiner zwey und zwanzigsten Vorlesung ausdrückt, heißt nichts anders, als ihren Verstand, ihr Herz, ihren Körper, und ihre besondern Naturgaben so bilden, daß sie sich und Andern zum Glück leben, und die wichtigen Absichten ihres Daseyns erreichen lernen. Kinder erziehen heißt sie frühzeitig anweisen, daß sie Gott, sich selbst, die Welt, die Menschen und die Religion kennen, und ihr Verhalten nach diesen Kenntnissen einrichten lernen; daß sie Weisheit, Pflicht und Tugend frühzeitig fassen und lieben, und ausüben lernen. Wir tragen bey der Erziehung das Licht unsers Verstandes, das Licht der Religion, den Vortheil der Erfahrung und die Güter unsers Herzens in die Seelen der Jugend gleichsam über; allein es kömmt viel auf die Art an, mit der wir dieses thun, und die beste Art in einzelnen Fällen wird von dem Charakter des Kindes selbst bestimmt. Kinder sind ein Theil von uns selbst; und wie wir ihnen das Leben geben, so geben wir ihnen auch oft mit demselben die Stärke oder Schwachheit des Körpers, und nicht selten zugleich die Neigungen, die ihren Sitz in unserm Blute haben. Wer kann also zweifeln, daß es eine Pflicht gegen unsre Nachkommenschaft giebt, ehe sie noch das Leben von uns empfängt, und den Schauplatz der Welt erblickt?

blickt? Unmäßige, ungesunde, bösartige und blöde Eltern haben wenig Hoffnung zu einer gesunden, verständigen, und gutherzigen Nachkommenschaft; wie groß wird nicht also die Pflicht seyn, theils in dem ledigen Stande, theils in der Ehe selbst, alle die Uebel zu verhüten, die sich den Seelen oder den Körpern der Kinder durch die Fortpflanzung mittheilen können? Eine unschuldig verbrachte Jugend und geschonte Gesundheit, eine keusche und liebreiche Ehe, ein Verstand, mit guten Grundsätzen angefüllt, ein Herz, von stürmischen Leidenschaften befreyet, sind Eigenschaften der Eltern, auf welche die noch nicht gebohrnen Kinder schon Anspruch machen; und die Sorge für diese Eigenschaften ist eine Pflicht für alle Eltern. Mit einem Worte, die Pflichten der Eltern setzen die Pflichten des vernünftigen, tugendhaften Menschen und Gatten voraus, und werden durch die Geburt der Kinder nur mehr bestimmt.“

§. 154.

Die erste von den Pflichten also, welche der allgemeine Ausdruck **Erziehung** unter sich begreift, ist die Sorgfalt für die Wartung und Gesundheit des Kindes, ohne welche die Beobachtung aller übrigen Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder entweder ganz unmöglich, oder wenigstens von geringen Nutzen seyn würde. Denn der Mangel an dieser Sorgfalt der Eltern stürzt entweder die Kinder frühzeitig ins Grab, oder zieht ihnen wenigstens einen schwächlichen und kränklichen Körper zu, der sie unfähig macht, die Güter des Lebens gehörig zu genießen, und denjenigen Nutzen in der Welt zu stiften, wozu sie sonst

bey

bey einem gesündern und stärkern Körper geschickt seyn würden. Diese Sorgfalt für die Gesundheit der Kinder enthält zugleich die Pflicht der Mütter, ihrem neugebohrnen Kinde, wofern es nicht Krankheiten oder andre wichtige Hindernisse unmöglich machen, die erste Nahrung der Brust selbst zu reichen, da eine Menge Erfahrungen lehren, daß den jungen Säuglingen durch die Milch der Ammen, die man selten aus der Classe tugendhafter und wohlgezogener Personen wählen kann, sehr oft auch der Saame zu mancherley Krankheiten des Leibes und der Seele eingeflößt wird.

§. 155.

Die zweyte Hauptpflicht der Eltern bey der Erziehung ihrer Kinder betrifft die Bildung ihrer Seelen, womit schon in den zartesten Jahren der Anfang gemacht werden muß. Zu dieser Bildung aber ist nicht blos ein dem Alter des Kindes angemessener Unterricht in den Lehren der Religion und in andern nützlichen Kenntnissen, die uns zu guten und zu brauchbaren Mitgliedern des Staats machen, hinreichend, sondern es wird hierzu auch noch eine genaue Sorgfalt erfordert, die vorgetragenen Lehren durch Handlungen und gute Beyspiele wirksamer zu machen, welches sich auch schon in denjenigen Jahren bewerkstelligen läßt, wo ein förmlicher Unterricht noch nicht viel ausrichten würde. Denn es ist eine bekannte Sache, daß wir eher Empfindungen und Neigungen, als deutliche Begriffe und ordentliche Gedanken haben. „Der Eindruck, wie Gellert in der oben angeführten Vorlesung sehr richtig bemerkt,

den die Gegenstände auf unsre Sinne machen, ist in den ersten Jahren unsre Vernunft. Um also die Empfindungskraft der Kinder und ihre natürlichen Begierden zu bilden, so lange sich ihre Vernunft noch nicht äußert, so entferne man sorgfältig, soweit sich solches bewerkstelligen, und eine übertriebne Sorgfalt darinnen nicht schädliche Folgen fürchten läßt, diejenigen Gegenstände, die einen üblen oder zu heftigen Eindruck auf das Herz des Kindes machen, und rufe alle die herbey, die eine unschuldige und angenehme Neigung in ihm erwecken können. Allein weil das Kind die unerlaubten Neigungen nicht bloß durch die Sinne erhält, sondern, wie uns eine untrügliche Erfahrung lehret, schon in seinem Herzen mit auf die Welt bringt, so unterdrücke man diese Neigungen frühzeitig durch einen klugen Widerstand, durch weise Schmerzen des Körpers, und wenn die Seele des Kindes erwacht, durch Schmerzen der Seele."

§. 156.

Die dritte Hauptpflicht der Eltern bey der Erziehung ihrer Kinder, die ihnen auch nach vollendeter Erziehung noch obliegt, ist die Sorge für ihr künftiges Glück, welches die Eltern nicht nur durch guten Rath und durch den Beystand ihrer Freunde auf mancherley Art, sondern vorzüglich auch dadurch befördern können, wenn sie allen unnöthigen Aufwand vermeiden, den nur die Mode und die Thorheit der Menschen eingeführt hat, um ihre Kinder auch nach dem Tode durch ihre Verlassenschaft noch gegen den Mangel in Sicherheit zu setzen. Doch versteht es sich von selbst, daß hierbey derjenige Abweg vermieden

werden muß, auf den viele Eltern zu gerathen pflegen, welche in ihrer Sparsamkeit so weit gehen, daß sie, um dereinst ihren Kindern gefüllte Kasten zu hinterlassen, so wenig als möglich, auf ihren Unterricht in den Künsten und Wissenschaften wenden. Denn eine vorzügliche Geschicklichkeit in einer nützlichen Wissenschaft und Kunst ist ein weit sicheres Mittel zur Beförderung unsers zeitlichen Glücks, als ein ansehnliches Vermögen, welches uns durch allerhand Zufälle sehr leicht entrissen werden kann, und dessen gewisse Erwartung sehr viele Kinder faul und nachläßig macht, weil sie die thörichte Einbildung haben, daß hinlängliches Vermögen den Mangel an Geschicklichkeit ersetze und den Fleiß ganz überflüßig mache.

§. 157.

Durch die Geburth, und durch die Bemühungen und Kosten, welche die Eltern auf den Unterhalt und auf die Erziehung ihrer Kinder wenden, erhalten sie ein vollkommnes Vorrecht vor allen Fremden in Ansehung ihrer Kinder, nebst dem Rechte alle Mittel zu gebrauchen, ohne welche die Erziehung nicht auf die gehörige Art geschehen kann. Diese Rechte, welche den Eltern über ihre Kinder zustehen, machen die so genannte väterliche Gewalt aus, welche man aber nach dem Beyspiele einiger neuern Schriftsteller vielmehr die elterliche Gewalt nennen sollte, weil sie nicht nur dem Vater, sondern auch der Mutter zukömmt. Diese väterliche Gewalt muß also nicht so weit ausgedehnt werden, als es sonst bey vielen Nationen geschah, und auch itzt noch in einigen Län-

dern zu geschehen pflegt, wo man sich einbildet, daß die Eltern vermöge derselben die Freyheit hätten, ihre Kinder zu verkaufen, wegzusetzen, zu verstümmeln, und im Nothfall gar zu tödten. Denn da die Kinder so gut, wie die Eltern, Menschen sind; so müssen sie auch mit den Eltern alle natürliche Rechte gemein haben, nehmlich alle diejenigen Rechte, welche sich aus der Betrachtung der menschlichen Natur und der Verknüpfung der Menschen in der gegenwärtigen Welt herleiten lassen. Weil es aber nicht allemal möglich ist, die Absichten einer guten Erziehung bey den Kindern zu erreichen, ohne Zwang und Strafen zu gebrauchen, so giebt die väterliche Gewalt den Eltern zugleich das Recht, sich auch unangenehmer Zwangsmittel und körperlicher Züchtigungen zu bedienen, wenn gelindere Mittel, die allemal den Vorzug verdienen, nichts ausrichten. Aus dem Begriff der väterlichen Gewalt, und aus dem Grunde, worauf sie beruhet, ist übrigens leicht einzusehen, daß sie nicht beständig fortdauern könne, sondern daß sie nothwendig aufhören müsse, wenn die Kinder von den Eltern keine Erziehung mehr brauchen oder genießen.

§. 158.

Aus den bisherigen Betrachtungen wird es nunmehr auch leicht seyn, die Rechte und Pflichten der Kinder in Ansehung der Eltern zu bestimmen. Die Kinder haben nehmlich erstlich das Recht, ihren Unterhalt und überhaupt ihre Erziehung von den Eltern so lange zu fordern, bis sie im Stande sind, sich selbst fortzuhelfen. Doch versteht es sich von

selbst,

selbst, daß die Ausübung dieses Rechts nicht statt findet, wenn die Eltern dadurch ihrem gänzlichen Verderben ausgesetzt werden sollten. Die Kinder haben ferner das Recht, von den Eltern zu verlangen, daß sie, sobald sie den Gebrauch ihrer Vernunft erlangt haben, ihre Gegenvorstellungen in streitigen Sachen geduldig anhören, und sie überhaupt in der natürlichen Freyheit, welche allen Menschen zukömmt, ohne Noth nicht zu sehr einschränken. Aus dieser Ursache können die Kinder bey erlangter Reife ihrer Vernunft auch fordern, daß die Eltern sie nicht zu einer Lebensart oder Heyrath zwingen, welche mit ihrer natürlichen Neigung streitet, oder sie an der Erwählung eines Standes verhindern, wozu sie nicht nur besondre Lust, sondern auch die nöthigen Fähigkeiten haben. Man darf also in einigen Dingen dem Willen der Eltern zuwider handeln, ja man ist hierzu in dem Falle verbunden, wenn eine Collision mit einer wichtigen Pflicht entsteht. Allein, muß ich mit Basedow *) hinzusetzen, laßt uns diese Pflicht doch wenigstens auf die allerbescheidenste Art erfüllen! Laßt uns zu überreden suchen! Laßt uns die Wirkung ihres Zorns mit beständiger Sanftmuth annehmen! Laßt uns die Gefälligkeit gegen sie in andern Dingen verdoppeln! Laßt uns ein väterliches Herz niemals für unversöhnlich halten! Laßt uns selbst von dem Unrechte der Eltern mit Fremden sehr behutsam reden! Laßt uns alle Gelegenheiten wahrnehmen, unsere

*) Im 2ten Theile der praktischen Philosophie für alle Stände S. 43.

sere Eltern zu besänftigen, und wenn wir auch schon sehr viele vergebliche Versuche gemacht hätten!

§. 159.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern, welche vorzüglich im Gehorsam und in der Dankbarkeit bestehen, hat eben dieser berühmte Schriftsteller in dem zweyten Theile des angeführten Werks mit wenig Worten so bündig und genau vorgetragen, daß ich den Dank meiner Leser zu verdienen glaube, wenn ich die ganze Stelle hersetze. „Daß Kinder ihren Eltern, heißt es §. 10 des 5ten Abschnitts, so lange die Oberherrschaft währt, Gehorsam schuldig sind; daß sie ein vorzügliches Vertrauen in ihre Liebe und Weisheit setzen müssen; daß sie dieselben lebenslang als Wohlthäter zu verehren, und die Pflichten der Dankbarkeit gegen dieselben zu leisten haben; daß ihnen, um sich diese Pflichten zu erleichtern, anzurathen sey, alle Mittel anzuwenden, eine besondre Zuneigung in sich gegen die Eltern zu erzeugen und zu erhalten; daß sie ihre Gewogenheit durch ein gefälliges Bezeigen Lebenslang zu verdienen suchen müssen; daß sie ihre Ursache haben, der Eltern Fehler zu verbergen; daß es Unrecht sey, sich ihres geringen Standes zu schämen, und sie im Alter, in der Armuth, in Krankheit und Gefahren hülflos zu lassen; daß Streit und Proceß mit den Eltern ein abscheuliches Beyspiel gebe; daß sie in der Wahl der Lebensart und des Ehegatten, den Wunsch der Eltern für wichtig halten müssen; daß äußerliche Ehrenbezeugungen gegen Eltern mit der innerlichen Hochachtung zu verknüpfen seyn; daß es ein großes Uebel sey, ihnen

nen Verdruß, Armuth und Schimpf zu verursachen: Dieses sind lauter solche Sätze, deren Wahrheit ein jeder einsehen kann, sobald er folgende Betrachtungen anstellt.

1) Ein Kind, das den Eltern fortdauernden Verdruß macht, ist nicht allein die Ursache dieses Verdrusses, sondern verführt gemeiniglich durch sein Exempel auch andre Kinder, und setzt andre Eltern in Angst und Schrecken.

2) Dieselben Handlungen, welche den Eltern Verdruß machen, sind gemeiniglich auch anderer Ursachen wegen unerlaubt, thöricht und ihrem Urheber selbst schädlich.

3) Die vernünftigsten pflegen den Gemüthscharakter eines Menschen aus der Ehrerbietung, Gefälligkeit, Dankbarkeit, und Folgsamkeit gegen seine Eltern zu beurtheilen.

4) Die Erfahrung lehrt, daß ein widerwärtiges Verfahren gegen die Eltern gemeiniglich alsdann, wenn es zu spät ist, die schmerzlichste Reue erzeuge.

5) Man verderbt das Glück der Erziehung seiner eigenen Kinder, und hat von ihnen ein gleiches Verfahren zu vermuthen, wenn sie hören werden, wie widerspenstig sich ihre Väter gegen ihre Eltern verhalten haben.“

§. 160.

§. 160.

Die Rechte und Verbindlichkeiten der Herrschaft und des Gesindes gründen sich blos auf die Verträge, die sie unter einander errichtet haben. Denn niemand ist von Geburt ein Knecht oder Diener, weil jeder Mensch mit allen seinen natürlichen Rechten gebohren wird. Allein da die Menschen über allerhand Dinge, die in ihrer Gewalt stehen, Verträge mit einander errichten können, so kann sich auch jemand durch einen Vertrag in die Familie eines andern begeben, sich dessen Oberherrschaft unterwerfen, und gegen ein gewisses Lohn oder andre Vortheile zu häuslichen Diensten anheischig machen, in welchem Falle er ein **Diener, Bedienter** oder **Knecht** in Ansehung des Andern genannt wird, der sein **Herr** heißt. Allein da kein Vertrag einen Menschen aller seiner Rechte berauben, und ihn zum völligen Eigenthum eines andern machen kann, wie schon aus einem bekannten Grundsatze der theoretischen Philosophie klar ist, nach welchem die Menschen nicht unter die bloßen Mittel, sondern unter die letzten Endzwecke des Schöpfers gehören; so erhellt hieraus, daß die **Sclaverey**, oder **Leibeigenschaft** höchst ungerecht sey, wiefern man dadurch dasjenige Verhältniß zwischen dem Herrn und seinem Knechte versteht, vermöge dessen dem erstern das Recht zugeschrieben wird, seinem Knechte nicht nur, ohne seine Einwilligung, alle mögliche Arbeiten aufzulegen, sondern ihn auch, wie sein übriges Eigenthum, zu veräußern, und ihm ungestraft das Leben nehmen zu können. Nimmt man aber das Wort Sclaverey in einer andern Bedeutung, nehmlich für

das

das Verhältniß, vermöge dessen der Sclave seinem Herrn blos zu allen ihm möglichen Diensten verpflichtet ist, so kann man die Leibeigenschaft oder Sclaverey nicht schlechterdings für ungerecht erklären.

§. 161.

Ein Herr hat also eigentlich keine andre Rechte, als die, welche der mit seinem Bedienten entweder nach ausdrücklichen, oder stillschweigenden Bedingungen, die nach der eingeführten Gewohnheit zu beurtheilen sind, gemachte Vertrag mit sich bringet. Die Hauptpflicht sowohl der Herrschaft, als auch des Gesindes besteht daher in einer getreuen Erfüllung dessen, was sie einander in ihrem Vertrage versprochen haben. Die Herrschaft muß aus dieser Ursache ihrem Gesinde keine größere Lasten und Beschwerlichkeiten auflegen, als das Gesinde bey Errichtung des Vertrags zu tragen versprochen hat, gesezt, daß es auch eine größere Last zu tragen im Stande wäre. Ja weil das Gesetz der Billigkeit verlangt, daß man von seinen Zwangsrechten etwas nachlassen soll, wenn der Schade, welchen der Andre durch eine strenge Ausübung unsers Rechts leiden könnte, verhältnißmäßig größer wäre, als der Vortheil, den wir dadurch erhalten würden, so ist es eine auf dieses Gesetz sich gründende Pflicht der Herrschaft, selbst die von dem Gesinde versprochenen Dienstleistungen, zu welchen man vermöge des gemachten Vertrags berechtiget wäre, nicht mit der Strenge zu fordern, wenn es offenbar ist, daß der Bediente oder die Magd durch die genaue Erfüllung ihres Vertrags ihre Gesundheit und Leben in Gefahr setzen würden.

Die

Die Herrschaft muß niemals vergessen, daß ihre Bedienten so gut, wie sie, Menschen sind, und alle natürliche Rechte mit andern Menschen gemein haben, daß man zwar thöricht handelt, wenn man sie verzärtelt, und in Faulheit und Unordnung gerathen läßt, daß es aber auch unbillig ist, kleine Fehler und Gebrechen, die sich oft durch gelindere Mittel leichter heilen lassen, gar zu hart und strenge zu bestrafen.

§. 162.

Die Bedienten müssen nicht nur alles dasjenige leisten, was sie bey ihrer Vermiethung ausdrücklich versprochen haben, sondern auch diejenigen Pflichten erfüllen, die bey einem solchen Vertrage zwar nicht allemal genau ausgedrückt, aber doch stillschweigend als bekannt vorausgesetzt werden. Hierunter gehört also nicht nur die Pflicht, fleißig zu arbeiten, sich alles Betrugs und aller Untreue zu enthalten, und die Herrschaft nicht durch Grobheit und Widerspenstigkeit zu beleidigen, welche Puncte gemeiniglich von jeder Herrschaft dem Gesinde bey seinem Anzuge eingeschärft werden, sondern auch die Pflicht, von der Herrschaft gegen Fremde nicht übel zu sprechen, ihre Geheimniße nicht auszuplaudern, und überhaupt ihre Handlungen und Reden Andern nicht ohne Noth bekannt zu machen, die Kinder des Hauses nicht zu Unordnungen zu verführen, auch ihnen nicht hierzu behülflich zu seyn, mit ihren Nebenbedienten verträglich zu leben und ihnen nicht durch Verläumdung oder Verkleinerung bey der Herrschaft, zu schaden.

Sechstes Kapitel.

Von den Pflichten und Befugnissen in der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 163.

In dem Zustande, worinnen jeder diejenigen Verbindlichkeiten und Befugnisse, welche ihm nach dem natürlichen Rechte zukommen, nach seiner eignen Einsicht beurtheilen darf, ohne sich den Befehlen eines Andern zu unterwerfen, können die Menschen, bey ihrer itzigen Beschaffenheit nicht bleiben, wenn sie für ihre gehörige Sicherheit besorgt seyn wollen, weil einzelne Menschen oder Familien nicht im Stande seyn würden, der Macht zusammengerotteter Bösewichter zu widerstehen. Diese Betrachtung bewog daher schon in den ältesten Zeiten die Menschen, sich in große Gesellschaften zu vereinigen, und die Besorgung der allgemeinen Sicherheit und die Erhaltung der nöthigen Ordnung entweder einem einzigen, oder mehrern einsichtsvollen Personen aufzutragen. Auf diese Art entstunden also die so genannten **bürgerlichen Gesellschaften oder Staaten**, welche man auch **Republiken** zu nennen pflegt, und wodurch man also nichts anders als eine große ungleiche Gesellschaft zwischen mehreren Familien versteht, die sich zur wechselsweisen Beförderung ihrer Sicherheit und

übrigen Vortheile vermittelst einer höchsten Gewalt mit einander vereiniget haben. In einem jeden Staate kommen also zweyerley Personen vor, wovon diejenige, welche die höchste Gewalt gesetzmäßig in Händen hat, der Oberherr oder der Regent eines Staats, und die übrigen, welche die Verbindlichkeit haben, den Anstalten des Regenten zu gehorchen, Unterthanen oder Bürger des Staats genannt werden. Die Rechte eines Oberherrn pflegt man die Majestät oder die Majestätsrechte zu nennen.

§. 164.

In Ansehung der Form oder Verfassung der Staaten sind vorzüglich folgende Verschiedenheiten zu bemerken, die auch besondre Namen erhalten haben. Denn die Majestät ist entweder einer einzigen oder mehrern Personen überlassen. Im ersten Falle wird die Staatsverfassung monarchisch, und im andern Falle republicanisch genannt. Bey der republicanischen Verfassung haben entweder nur die Vornehmsten, oder das ganze Volk die oberste Gewalt in Händen, daher dieselbe wiederum aufs neue in die aristokratische und demokratische Regierungsform eingetheilt wird. Die Monarchie ist also diejenige Staatsverfassung, wo die oberste Gewalt einer einzigen Person zukömmt, welche alle Majestätsrechte in ihrem eignen Namen ausübet. Sie ist entweder uneingeschränkt, wenn nehmlich die Verwaltung

des

des Staats blos der Klugheit und Redlichkeit des Regenten überlassen wird, oder eingeschränkt, wenn der obersten Gewalt gewisse Grundgesetze vorgeschrieben sind, oder wo die Einwilligung des Volks zu der Gültigkeit der Gesetze und der Ausübung andrer Majestätsrechte erfordert wird, oder wo das Volk wenigstens das Recht hat, Gegenvorstellungen zu thun. Besitzt der Regent eine so uneingeschränkte Gewalt, daß er die Freyheit hat, mit seinen Unterthanen und mit ihrem Eigenthume nach Willkühr zu verfahren, so wird diese monarchische Regierungsform despotisch genannt, welche aber den Rechten der Menschheit offenbar zuwider ist. Die Aristokratie, welche ebenfalls eingeschränkt oder uneingeschränkt seyn kann, ist diejenige Regierungsform, wo ein ganzes Collegium, oder eine Versammlung der Vornehmen die oberste Gewalt besitzt. In der Demokratie werden die Majestätsrechte im Namen des ganzen Volks entweder von einer Versammlung aller Hausväter, oder von gewissen hierzu abgeordneten Personen ausgeübt, wobey wiederum allerhand Verschiedenheiten statt finden. Das Recht zu der obersten Gewalt, oder zu der Theilnehmung an derselben zu gelangen, kann übrigens sich entweder auf die Geburth, oder auf eine Wahl, oder auf beyde zugleich gründen, welche Verschiedenheit zu neuen Eintheilungen Gelegenheit gegeben hat.

§. 165.

In Beantwortung der Frage, welche von diesen Regierungsformen die beste sey, herrscht immer noch eine große Verschiedenheit, worüber man sich auch nicht wundern kann, weil immer der eine die Sache von einer ganz andern Seite betrachtet, als der Andre, und auch hier, so wie in andern Fällen, der fehlerhafte Schluß vom Besondern aufs Allgemeine sehr häufig gemacht wird. Eine jede von diesen Regierungsarten kann einen Staat glücklich machen, es kann aber auch jede gemißbraucht werden und Gelegenheit zu allerhand Unbequemlichkeiten geben. Wenn der Monarch die Grenzen seiner Gewalt überschreitet, so entsteht daraus Tyranney. Wenn in der Aristokratie einige wenige Personen durch List oder Gewalt die Herrschaft an sich bringen, und die übrigen, welche eben so viel Recht hierzu haben, davon ausschließen, so verwandelt sich dieselbe in eine Oligarchie, welche gemeiniglich mit vielen Unruhen und Unordnungen verbunden ist. Die Demokratie artet sehr oft in eine Ochlokratie, d. i. in eine solche fehlerhafte Regierungsform aus, wo nicht das gesammte Volk, oder ihre Abgeordnete, sondern der unverständige Pöbel durch den Beystand solcher Personen, die dabey ihren Vortheil finden, das Regiment führet. Vergleicht man aber alle die Unbequemlichkeiten, denen die drey angeführten Regierungsformen unterworfen sind, mit einander, und nimmt man hierzu die Geschichte zu Hülfe, die man bey dieser Vergleichung nicht entbehren kann, so wird man

doch

doch finden, daß die Monarchie in den meisten Stücken einen Vorzug vor den übrigen Regierungsformen verdienet. Denn bey der Monarchie ist eine größere Einigkeit, eine geschwindere und geheimere Ausführung der Staatsangelegenheiten, und eine größere Sicherheit vor Unruhen und Empörungen möglich, als bey der Aristokratie und Demokratie. Ist die Aristokratie erblich und uneingeschränkt, so entsteht noch oft diese Unbequemlichkeit, daß ein Staat eine ganze Menge kleiner Tyrannen hat, weil diejenigen, welche von Jugend auf gewohnt sind, sich als die Beherrscher ihrer Mitbürger zu betrachten, leicht in die Unart verfallen, ihren Mitbürgern mit Verachtung und Uebermuth zu begegnen. In der Demokratie fehlt es gemeiniglich an Einigkeit und Verschwiegenheit, weil sich von einer großen Versammlung, die gemeiniglich aus Leuten von jeder Art besteht, diese Tugenden in keiner großen Vollkommenheit erwarten lassen. Manche von diesen Unbequemlichkeiten hat man durch eine Vermischung der angeführten einfachen Regierungsformen zu vermeiden gesucht, wodurch allerhand zusammengesetzte Regierungsformen entstanden sind.

§. 166.

Man pflegt die Majestätsrechte in **wesentliche** und **zufällige** einzutheilen. Durch die **wesentlichen** versteht man solche, die zur Erreichung der eigentlichen Absicht eines Regenten schlechterdings

nothwendig sind, durch die zufälligen aber solche, die man einem Regenten noch außerdem zu seiner Bequemlichkeit oder zu seinem Vergnügen zugestehet, und die zwar mit der obersten Gewalt auf eine schickliche Art verbunden werden können, aber doch nicht nothwendig dabey seyn müssen, dergleichen z. E. die Jagdgerechtigkeit ist. Weil aber die letztern sich auf besondre Verträge oder bloße Gewohnheiten gründen, so betrachtet man in der praktischen Philosophie gemeiniglich nur die wesentlichen Majestätsrechte, welche sich aus der Absicht und Nothwendigkeit der eingeführten Staaten herleiten lassen. Ein solches Recht ist also erstlich die gesetzgebende Gewalt, oder das Recht zu bestimmen, welche Handlungen der Bürger des Staats ausüben oder unterlassen soll. Denn kein Staat kann ohne Gesetze oder blos durch die natürlichen Gesetze, weil sie nur allgemeine Vorschriften sind, und nicht alle nöthigen Bestimmungen haben, in der gehörigen Ordnung erhalten und gegen die Bosheit geschützt werden. Es ist auch nicht möglich, daß die dem Staat nöthigen bürgerlichen Gesetze auf einmal für beständig könnten gegeben werden, weil hierbey vieles auf Zeit und Umstände ankömmt, und daher muß der Regent die Gewalt haben, neue Gesetze zu machen, und die alten abzuschaffen oder einzuschränken, nachdem es die Beschaffenheit der Umstände und das Wohl des Staats erfordert.

§. 167.

§. 167.

Weil aber die Gesetze von keinem großen Nutzen seyn würden, wenn man nicht auf ihre Beobachtung dringen und die Widerspenstigen mit Gewalt dazu zwingen wollte, so muß auch zweytens der Regent das Recht haben, die Gesetze, wenn es nöthig ist, mit Gewalt zu unterstützen und die Uebertreter derselben zu bestrafen, welches Recht gemeiniglich die **vollziehende Gewalt** genannt wird. Aus der Absicht der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt folgt auch die Nothwendigkeit der **oberrichterlichen Gewalt** des Regenten, welche das Recht ist, unabhängig von andern menschlichen Richterstühlen das Verhältniß zu bestimmen, welches die Handlungen der Bürger eines Staats und die Personen selbst gegen die Gesetze haben. Und da es schon in einem mittelmäßigen Staate nicht möglich seyn würde, daß der Regent alles, was zur Verwaltung des oberrichterlichen Amts erfordert wird, selbst verrichten könnte, so muß der Regent auch die Macht haben, allerley Beamten und Unterrichter zu bestellen, welche in seinem Namen die Gesetze handhaben. Es ist auch überhaupt sehr rathsam, daß ein Regent das Richteramt nicht ohne Noth in eigner Person verwalte, weil Leidenschaften und besondre Verhältnisse gar zu leicht einen Einfluß in seine Aussprüche haben können.

§. 168.

Da ferner die Verwaltung eines Staats, und die Anstalten, welche zu dessen Sicherheit und Vertheidigung gemacht werden müssen, einen ansehnlichen Aufwand und sehr oft die vereinigte Bemühungen vieler Unterthanen erfordern, so muß auch ein Regent das Recht haben, den Unterthanen Abgaben aufzulegen, und sie zu verschiednen Dienstleistungen, z. E. zu Kriegsdiensten anzuhalten. Das leztere pflegt man gemeiniglich das Recht der Waffen zu nennen, worunter also das Recht Soldaten zu werben, Festungen zu errichten und andre zum Kriege nöthige Anstalten zu treffen, begriffen ist. Aus der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt folgt endlich auch das Recht der höchsten oder obersten Aufsicht über alles, was sich im Staate befindet, und also auch über die kleinern Gesellschaften, welche zur Beförderung von mancherley Privatabsichten errichtet werden, und die, ohne von dem Regenten bestätiget zu seyn, keine Ansprüche auf die bürgerlichen Rechte machen können. Eben dieses Recht der Oberaufsicht erstreckt sich auch auf die Religionsgesellschaften, welche der Regent vom Staat ausschließen oder einschränken kann, wenn sie Meynungen behaupten, welche der öffentlichen Sicherheit und dem Wohl des Staats nachtheilig sind, ob er gleich sonst nicht das Recht hat, über die wesentlichen Religionshandlungen etwas zu verordnen und den Mitgliedern einer Kirche vorzuschreiben, was sie eigentlich glauben sollen.

§. 169.

Aus eben diesen Betrachtungen, welche uns zu der Kenntniß der Rechte eines Regenten geführt haben, werden sich nunmehr auch die Pflichten desselben und der Obrigkeit überhaupt leicht herleiten lassen. Denn da der Staat d. i. der größte Theil derjenigen Personen, welche den Staat oder die Republik ausmachen, nicht des Regenten wegen da sind, sondern der Regent des Staats und der Unterthanen wegen eingesetzt ist, so muß er es für seine erste Pflicht halten, dieser seiner Bestimmung stets eingedenk zu seyn, die Wohlfahrt des Staats und seiner Unterthanen in allen Stücken zu seinem Hauptzwecke zu machen, und sich der ihm zukommenden Rechte blos zur Beförderung dieser Absicht zu bedienen. Er muß also die den Unterthanen im Stande der Natur zukommenden Rechte nicht weiter einschränken, als soweit es die Sorge für die Sicherheit und für das Wohl des Staats, als der einzige Zweck der eingeführten Oberherrschaft, nothwendig erfordert. Er muß nicht strafen, oder strafen lassen, um seine üble Laune oder andre Leidenschaften zu befriedigen, sondern blos, um den Gesetzen ihr Ansehen zu erhalten, und Andre von der Nachahmung ungerechter Handlungen abzuschrecken. Er muß das Recht der Waffen nicht zur Befriedigung seines Ehrgeizes und seiner Eroberungssucht mißbrauchen, sondern sich dessen nur alsdenn bedienen, wenn die Vertheidigung oder Sicherheit des Staats es verlangt. Er muß nicht das Vermögen seiner Unterthanen als sein Ei-

genthum betrachten, und ohne Noth Abgaben ausschreiben, um seine Neigung zur Pracht, zur Wollust und zu andern Ausschweifungen zu vergnügen. Er muß bey der Wahl derjenigen Personen, mit denen er die Regierungssorgen theilen will, auf Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit sehen, und sich nicht durch Nebenabsichten hierzu bestimmen lassen, überhaupt aber wichtige Regierungsgeschäfte, zu deren Verwaltung es ihm weder an Fähigkeit, noch an Zeit fehlt, nicht ohne Noth fremden Personen anvertrauen. Denn die Regenten, wie Herr Basedow *) sehr richtig urtheilt, sind noch viel weniger, als ein jeder andrer Mensch, von der Pflicht zu arbeiten befreyt. Durch eine einzige beschäftigte Viertelstunde können sie zuweilen der Welt eine größere Vollkommenheit geben, oder erhalten, oder ein größer Uebel abwenden, als wenn zehn tausend Privatpersonen ein Jahr lang arbeiten. Aber, wenn sie selbst fähig zu regieren sind, so schadet auch ein geringer Grad Faulheit und Nachläßigkeit bey ihnen mehr, als die Faulheit von vielen tausend Handwerkern und Tagelöhnern. Ein Regent muß also arbeiten aber als Regent, d. i. nicht in Privatgeschäften und Familiensachen, sofern dieselben keinen großen Einfluß in den Staat haben; sondern seine Arbeiten müssen allgemeinnützig seyn, und darinnen bestehen, daß er bald den

*) Im 2ten Theile der praktischen Philosophie für alle Stände S. 194.

den öffentlichen Berathschlagungen beywohne, bald das Verfahren seiner hohen Beamten und Collegien in einzelnen Fällen untersuche, damit sie allemal die Aufmerksamkeit des Fürsten hoffen und scheuen; daß er im Frieden auf den Nothfall die Stärke und Schärfe seiner Waffen versuche, ferner, wenn es die Noth erfordert, die Kriegsheere durch seine Gegenwart zur Tapferkeit anfrische, oder den Krieg doch aus der Residenz durch Rathschläge führe, und durch Befehle. Ihm ist es Pflicht, den Zustand des allgemeinen Vermögens oder Elendes genau zu wissen; Zeiten auszusetzen, wo sich auch ein Haufe gemeiner Unterthanen zu ihm nahen darf, damit er einen oder ein Paar aussuche, die ihm ihre Klage und ihr Elend selbst vortragen; sein Verhältniß gegen die Nachbarn und andere Staaten auszuforschen; in seinem Lande ohne ein großes Gefolge herum zu reisen; einen oder den andern der ihm übergebenen Vorschläge selbst zu untersuchen; durch den ausgesuchtesten und besten öffentlichen und Privat-Gottesdienst sich zu erbauen, und andern ein gutes Beyspiel zu geben; über die Erziehung seiner Nachfolger eine wirkliche Oberaufsicht auszuüben; die in Ordnung gebrachten Summen der Ausgabe und Einnahme selbst mit einander zu vergleichen; selbst nützliche Fragen auszudenken, welche er in der nächsten Versammlung des geheimen Raths oder andrer Collegien mündlich oder schriftlich ihnen auszumachen aufgeben will.

§. 170.

§. 170.

Die Obrigkeit würde vergebens seyn, und der beste Regent würde sein Amt nicht gehörig verwalten und die Wohlfahrt des Staats befördern können, wenn seine Anordnungen und Befehle von den Unterthanen nicht befolgt würden. Der Gehorsam, d. h. die Bereitwilligkeit den obrigkeitlichen Befehlen gemäß zu handeln, ist also die erste und wichtigste Pflicht der Unterthanen, ohne welche ein Staat nicht bestehen könnte, die Befehle mögen nun entweder unmittelbar von dem Regenten selbst, oder nur von seinen Beamten kommen, denen er hierzu die Macht ertheilt hat. Der Unterthan darf sich auch nicht weigern, der Obrigkeit zu gehorchen, wenn sie etwas befiehlt, was sie nach seiner Ueberzeugung eigentlich nicht befehlen sollte, wofern es nur nicht eine Sache betrifft, die einem göttlichen Befehle widerstreitet. Denn bey einer solchen Collision gilt die Regel: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Aus der Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, und aus der Verbindung mit dem Staate, wovon man ein Mitglied ist, lassen sich ferner ohne große Mühe noch folgende Sätze herleiten, die besondre Pflichten enthalten.

§. 171.

Jeder Unterthan ist verbunden, sich der von seinem Regenten oder von der Unterobrigkeit ihm zuer-

kannten

kannten Strafe willig zu unterwerfen, und niemals Aufruhr oder Unruhen zu erregen, um sich der Strafe zu entziehen, gesezt auch, daß er sie nicht verdient haben sollte. Denn sobald die Pflichten gegen die Obrigkeit ihre Sicherheit verliehren, so leidet dabey die allgemeine Sicherheit des Staats, dessen Wohlfahrt man seine eigne Absichten, und überhaupt die Privatabsichten einzelner Personen aufopfern muß. Da es unmöglich ist, daß Regenten und obrigkeitliche Personen von allen menschlichen Unvollkommenheiten frey seyn könnten, so muß man ihnen ihre Fehler zu gute halten, und daher, wenn sie aus Mangel an hinlänglicher Kenntniß einer Sache uns etwas zu hart behandeln, oder bisweilen ihre Macht mißbrauchen, doch nicht durch gewaltsame Widersetzung ein so unentbehrliches Mittel zur Erhaltung der allgemeinen Wohlfahrt unsicher machen.

§. 172.

Jeder Unterthan ist verbunden, die von der Obrigkeit ihm aufgelegten Abgaben gewissenhaft zu entrichten, und sich durch Fleiß und Sparsamkeit in dem Zustande zu erhalten, daß er sie zu gehöriger Zeit entrichten kann. Ja er muß seinem Fürsten und seinem Vaterlande nicht nur mit seinem Vermögen, sondern auch im Nothfall mit seiner Person beystehen, und seinen Kindern, wenn sie Lust und Kräfte haben, die Waffen zur Beschützung und Vertheidigung des Vaterlandes zu führen, nicht nur keine Hinder-

niß in den Weg legen, sondern sie vielmehr hierzu ermahnen, und ihnen die Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieses Berufs vorstellen. Er muß es für Pflicht halten, seinen Bequemlichkeiten zu entsagen, und sein Vergnügen einzuschränken, um seinem Fürsten und Vaterlande einen Vortheil zu verschaffen. Er muß niemals mit den Feinden seines Fürsten oder seines Vaterlandes Verbindungen unterhalten, die zu dessen Schaden gereichen könnten, noch viel weniger ihnen durch Verrätherey Mittel an die Hand geben, ihre schädlichen Absichten auszuführen.

Dritter Abschnitt

von den

nöthigsten Regeln

der

Klugheit.

Erstes Kapitel.

Von der Klugheit überhaupt.

§. 173.

Wenn wir uns ernstlich bemühen, die bisher erklärten Pflichten der Gerechtigkeit und der Billigkeit zu erfüllen; so werden wir zwar der sehr wichtigen, schon oben (§. 62) angeführten Vortheile, die vorzüglich in einem guten Gewissen und in einer wahren Gemüthsruhe bestehen, gewiß theilhaftig werden, allein wir werden dessen ungeachtet nicht allezeit unsre Wünsche in Ansehung unsers zeitlichen Glücks befriediget sehen, wofern wir uns nicht die Fertigkeit erwerben, zur Erreichung unsrer Absichten die schicklichsten Mittel ausfindig zu machen und anzuwenden, welche man unter dem Namen der Klugheit zu verstehen pflegt. Denn fast täglich kommen uns Beyspiele vor, welche den Satz bestätigen, daß der Mangel an Klugheit oft dem reichsten, mächtigsten und gelehrtesten Manne an der Erreichung oder Erhaltung seiner zeitlichen Glückseligkeit hinderlich ist, wodurch man, wie bekannt, denjenigen Zustand eines Menschen versteht, worinnen er so viel Vergnügen genießt, als die Tugend und die Einrichtung der Welt verstatten. Aus dieser Ursache pflegen die Lehrer der praktischen Philosophie nicht nur dasjenige vorzu-

tragen, was die Gesetze uns vorschreiben, sondern auch zugleich Anweisung zu geben, wie wir unsre freyen Handlungen der Klugheit gemäß einrichten können.

§. 174.

Im gemeinen Leben wird die Klugheit bisweilen auch Weisheit genannt; in der Philosophie aber pflegt man diese beyden Benennungen, die auch nach dem Sprachgebrauch gar nicht einerley sagen, sorgfältig von einander zu unterscheiden. Die Weisheit hat mit den Absichten, und die Klugheit nur mit den Mitteln zu thun. Blos derjenige wird weise genannt, der seine Kenntniß des Guten und Bösen dazu anwendet, nach dem ersten zu streben, das andre aber zu verabscheuen, und also nur auf lobenswürdige Dinge seine Absicht zu richten. Hingegen klug heißt schon derjenige, der die Fähigkeit besitzt, zu Erreichung seiner Absichten, sie mögen nun etwas Gutes oder Böses betreffen, die besten Mittel ausfindig zu machen und anzuwenden. Denn z. E. einem Räuber oder einem andern Bösewichte pflegt man zwar oft einen großen Grad von Klugheit, aber niemals das Lob der Weisheit beyzulegen, weil man von einem lasterhaften Menschen nicht sagen kann, daß seine Absichten auf lobenswürdige Dinge gehen, wenn man ihm gleich die Fähigkeit einräumen muß, zu schlechten und nichtswürdigen Absichten gute und schickliche Mittel auszusinnen.

§. 175.

Aus der itzt angeführten Erklärung werden meine junge Leser schon ohne weitern Beweis die Nothwendigkeit der Klugheit einsehen. Denn die besten Absichten würden uns nichts helfen, wenn wir keine Kenntniß von den zur Erreichung derselben dienlichen Mitteln hätten, und diese Mittel nicht auf die gehörige Art zu brauchen wüßten. Diese Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Klugheit bewog daher die Philosophen, ihr eine besondre Wissenschaft zu widmen, die unter dem Namen der Politik bekannt ist, dessen ich schon oben in der Einleitung §. 3. gedacht habe. Man pflegt aber in dieser Wissenschaft gemeiniglich den Anfang mit Erklärung der allgemeinen Regeln zu machen, worinnen man zeigt, wie man sich eine Fertigkeit in der Klugheit überhaupt erwerben könne, und hernach diese Regeln auf die besondern Arten der Klugheit anzuwenden, welche entweder nur unsern Privatnutzen, oder das allgemeine Wohl des Staats betreffen. Hierdurch zerfällt also die Politik von selbst in drey Haupttheile, wovon der erste die allgemeine Klugheitslehre, der andre die Regeln der Privatklugheit, und der dritte die Lehren der Staatsklugheit enthält. Ich werde aber izt, zur Vermeidung der Weitläuftigkeit, meinen jungen Lesern nur in den ersten beyden Theilen, welche die nothwendigsten sind, einen kurzen Unterricht zu ertheilen suchen.

§. 176.

Daß die Klugheit überhaupt nicht nur eine natürliche Anlage eines guten Verstandes, sondern auch

richtige Begriffe von den nöthigsten Dingen des gemeinen Lebens voraussetze, brauche ich wohl nicht erst zu erinnern, da sich dieses schon von selbst aus der angeführten Erklärung der Klugheit einsehen läßt. Unter der natürlichen Anlage eines guten Verstandes aber verstehe ich überhaupt einen hinlänglichen Grad derjenigen Seelenkräfte, wodurch die Begriffe von den Dingen in uns erzeugt, geordnet, verglichen und auf mancherley Art zusammengesetzt werden, folglich nicht blos diejenige Fähigkeit, welche in der engern Bedeutung dieses Worts Verstand genannt wird, sondern auch die übrigen Fähigkeiten der menschlichen Seele, welche unter dem Namen der Empfindung, der Einbildungskraft, der Beurtheilungskraft und des Witzes bekannt sind. Derjenige, bey welchem diese Seelenkräfte von Natur schwach sind, oder nicht in dem gehörigen Verhältniß gegen einander stehen, wird gewiß niemals das Lob eines sehr klugen Menschen erlangen können, obgleich auch hier, so wie in andern Fällen, eine fleißige Uebung sehr viel zur Vermehrung derselben beytragen kann.

§. 177.

Außer den itzt genannten Fähigkeiten, welche zu dem Verstande, in der weitläuftigsten Bedeutung dieses Worts gerechnet werden, müssen auch noch die nöthigen Vollkommenheiten des begehrenden Vermögens unsrer Seele oder des Willens vorhanden seyn, wenn man sich nicht fruchtlos um den Besitz eines merklichen Grades von Klugheit bemühen will. Diese hierzu nöthigen Vollkommenheiten des Willens sind: 1) die Lebhaftigkeit, vermöge welcher er leicht

in eine heftige, mit großer Geschwindigkeit wirkende Thätigkeit gesetzt werden kann; 2) die Stärke, oder diejenige Eigenschaft, vermöge welcher er im Stande ist, einen großen Widerstand zu überwinden, und 3) die Dauerhaftigkeit, d. i. das Vermögen, die Wirksamkeit lange Zeit fortzusetzen. Trifft man sowohl an den Kräften des Verstandes, als auch an dem begehrenden Vermögen unsrer Seele die itzt angezeigten Vollkommenheiten an, so fehlt nichts zur Erlangung der wesentlichen Bestandtheile oder Eigenschaften der Klugheit, welche vorzüglich in der Gegenwart des Geistes, in der Vorsichtigkeit, im Muth, in der Feinheit, Biegsamkeit und Standhaftigkeit bestehen, wovon ich noch kürzlich meinen jungen Lesern die nöthigen Erklärungen mittheilen will.

§. 178.

Unter der **Gegenwart des Geistes** versteht man die Geschicklichkeit, eine vorkommende Sache sogleich richtig zu beurtheilen, und die zur Erreichung einer Absicht dienlichen Mittel in der Geschwindigkeit anzugeben. Diese Eigenschaft, wie schon jeder aus der gegebenen Erklärung einsehen wird, ist außerordentlich wichtig und zu vielen Verrichtungen des menschlichen Lebens unentbehrlich, wo ein langes Verweilen uns der Gelegenheit und Mittel, unsre Absichten zu erreichen, sehr oft zu berauben pflegt. Was in der Mechanik von der Bewegungskraft der Körper gelehrt wird, das gilt auch von den Fähigkeiten der Seele, nehmlich daß eine kleinere Kraft, wofern sie nur mit der gehörigen Geschwindigkeit wirket, mehr ausrichten kann, als eine größere, die

eine viel geringere Geschwindigkeit hat. Der tapferste und geschickteste General hat oft aus Mangel dieser Gegenwart des Geistes einen andern nicht so geschickten und tapfern Feldherrn für seinen Ueberwinder erkennen müssen. Wer nicht von der Natur in diesem Puncte gar zu sehr vernachläßiget worden ist, kann der Schwäche dieser Eigenschaft der Klugheit dadurch einigermaaßen zu Hülfe kommen, wenn er sich fleißig übt, viel auf einmal zu denken, und sich überdieses vor betäubenden Affecten zu hüten sucht, welche das Gemüth sehr leicht aus der Fassung bringen und es zu der nöthigen und geschwinden Ueberlegung der Umstände ungeschickt machen können.

§. 179.

Die **Vorsichtigkeit** oder **Behutsamkeit**, welche man nicht mit der Furchtsamkeit, die dem Muthe entgegengesetzt ist, verwechseln muß, ist das Mittel zwischen dieser und der Uebereilung, die schon eine Sache unternimmt, ehe sie dieselbe gehörig untersucht hat. Die Behutsamkeit prüft alle mögliche, bey einer Sache vorkommende Umstände, und erwägt nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige, nicht nur den wahrscheinlicherweise vermutheten glücklichen, sondern auch den möglichen unglücklichen Ausgang eines Unternehmens, und die verschiednen Hindernisse, welche dasselbe entweder ganz oder zum Theil rückgängig machen können. Sie ist also mehr in unsrer Gewalt, als die Gegenwart des Geistes, weil sie nichts weiter erfordert, als einen gesunden natürlichen Verstand, und einen hinlänglichen Grad von Aufmerksamkeit, wozu man sich

nach

nach und nach gewöhnen kann, nebst der gehörigen Geduld, eine jede Sache auf allen Seiten, und in Ansehung aller möglichen dabey vorkommenden Umstände zu betrachten.

§. 180.

Der Muth, welcher mit der Behutsamkeit gar wohl bestehen kann, und mit ihr verbunden seyn muß, wenn er nicht in Tollkühnheit ausarten soll, ist diejenige Vollkommenheit des Gemüths, vermöge welcher man die bey der Erreichung einer Absicht vorkommenden Hindernisse sich nicht abschrecken läßt, seine Kräfte anzuwenden, und einen glücklichen Ausgang zu hoffen. Diese Eigenschaft ist also gleichsam die Seele jeder wichtigen Unternehmung, indem derjenige, dem es an Muth fehlt, die zur Erreichung seiner Absicht dienlichen Handlungen entweder gänzlich unterläßt, oder doch wenigstens dabey nicht mit seiner ganzen Kraft wirksam ist. Zur Beförderung dieser nöthigen Eigenschaft ist es sehr nützlich, wenn man die Größe seiner Kräfte gehörig schätzen lernt, wenn man den sehr gewöhnlichen Fehler, vermöge dessen man immer die Gefahr und Hindernisse sich viel größer vorstellt, als sie wirklich sind, zu vermeiden sucht, wenn man fleißig an die Beyspiele derer gedenkt, die in ähnlichen Umständen gewesen sind, und ihre Absichten glücklich erreicht haben, und wenn man endlich den Schaden erwägt, den man sich durch den Mangel an Muth sehr oft zuziehen kann.

§. 181.

Die Feinheit besteht in der Geschicklichkeit, die Begriffe mit einer Leichtigkeit zu zergliedern und die kleinsten Verschiedenheiten zu bemerken. Diese Vollkommenheit, welche durch eine fleißige Uebung sehr verstärkt werden kann, kömmt uns bey Beurtheilung der zur Erreichung eines bestimmten Endzwecks vorgeschlagenen oder ausgedachten Mittel sehr gut zu statten. Die Biegsamkeit ist diejenige Eigenschaft, vermöge welcher man sich durch hinlängliche Gründe sehr leicht zur Aenderung seiner Meynung oder Absichten bewegen läßt. Die Standhaftigkeit aber läßt sich zur Aenderung ihrer Meynung nicht bewegen, und von der Ausführung ihres Vorhabens nicht abschrecken, sobald sie die Sache gehörig geprüft und sich von ihrem Nutzen und von der Ausführbarkeit der angewandten Mittel durch richtige Gründe überzeugt hat, ob sie gleich sonst, wie schon aus den gegebenen Erklärungen erhellt, mit der Biegsamkeit sehr verträglich ist. Ohne diese wichtige Eigenschaft sind oft alle übrigen Eigenschaften der Klugheit von sehr geringem Nutzen. Denn eine nützliche Sache zwar muthig anfangen, aber hernach ohne hinlängliche Ursache wieder fahren lassen, ist weit nachtheiliger, als wenn man gleich Anfangs muthloß zu Unternehmung einer Sache ist, weil man sich hernach selten ohne Schande und Schaden wieder zurückziehen kann.

Zweytes Kapitel.

Von einigen Regeln zur Beförderung der Privatklugheit.

§. 182.

Ich komme nunmehr zu den Regeln selbst, nach denen uns die Klugheit unsre Handlungen einzurichten befiehlt, wobey ich mich aber, wie ich bereits oben erinnert habe, nur auf die Privatklugheit, und zwar, weil auch diese von sehr großem Umfange ist, blos auf diejenigen Vorschriften derselben einschränken werde, deren Kenntniß meinen jungen Lesern unentbehrlich ist. Die Richtigkeit dieser Vorschriften wird ein jeder von ihnen leicht prüfen, und ihre Anzahl leicht vermehren können, wenn er selbst sich die Quellen zu Nutze macht, woraus dieselben hergeleitet worden sind, ich meyne die Erfahrung und das Lesen lehrreicher Schriften. Die Erfahrung ist in diesem Stücke vorzüglich zu empfehlen, weil ohne dieselbe die aus Büchern geschöpfte Kenntniß allgemeiner Wahrheiten und Vorschriften nicht allemal brauchbar genug und bisweilen auch unsicher ist. Um aber eine weitläuftige Erfahrung einzuziehen, muß man sich theils einer beständigen Aufmerksamkeit befleißigen, theils auch Andrer Erfahrungen zu Hülfe nehmen, welches entweder durch den Umgang mit andern Leuten, oder durch das Studium der Geschichte, welches ich schon oben in der Einleitung (§. 8.) empfohlen habe, am besten geschehen kann.

§. 183.

Die Vorschrift, die uns schon die Weisheit, d. i. die Wissenschaft von unsern Pflichten, ohne welche wir in der Wahl unsrer Absichten nicht glücklich seyn können, einzuschärfen pflegt, wiederholt auch die Klugheit: **Lerne dich selbst kennen.** Denn ohne die Selbsterkenntniß, d. i. ohne eine genaue Kenntniß unsrer Kräfte, unsrer Neigungen, unsrer Fehler, unsrer Tugenden und übrigen Eigenschaften, sind wir immer der Gefahr ausgesetzt, unschickliche Mittel zur Erreichung unsrer Absichten zu erwählen, und unsern Kräften bald zu viel, bald wiederum gar zu wenig zuzutrauen. Allein mit der Erkenntniß unsrer selbst müssen wir auch die Kenntniß andrer Menschen, und überhaupt der Dinge außer uns verbinden, weil es bey wichtigen Absichten selten möglich ist, daß wir dieselben ohne Beyhülfe andrer Menschen erreichen können. Zur Beförderung dieser nöthigen Menschenkenntniß aber ist es nicht genug, daß man allerhand Nachrichten einzieht und sammlet, die oft sehr unrichtig zu seyn pflegen; sondern man muß sich bemühen, die Menschen selbst mit Aufmerksamkeit in allerhand Verhältnissen und Lagen zu betrachten. Man muß sich nicht an einer bloßen Unterredung in Gesellschaft begnügen, wo die meisten sich verstellen und sich Zwang anthun, sondern man muß sie handeln sehen; man muß Gelegenheit nehmen, sie in solchen Zeitpunkten zu beobachten, wo der Ausbruch einer Leidenschaft ihnen die Larve abzieht, womit die Kunst der Verstellung ihr Inneres zu verbergen pflegt.

§. 184.

Diesen allgemeinen Regeln, deren Befolgung gewiß einem jeden die wichtigsten Vortheile verschaffen wird, will ich nunmehr noch einige besondre Vorschriften zur Beförderung der Klugheit beyfügen, wovon die meisten den Umgang und die Verbindung mit andern Menschen betreffen; weil dabey am häufigsten wider die Klugheit gesündiget wird. Erstlich unterlasse man niemals, ehe man auf Mittel zur Erreichung seiner Absicht bedacht ist, eine sorgfältige Untersuchung dieser Absicht anzustellen, und nicht blos auf die Vortheile und Vorzüge zu sehen, die damit verbunden sind. Viele Menschen trachten nach einer Sache, die sie nur dem Namen und dem Aeußerlichen nach kennen, und bereuen daher oft, wenn sie ihre Absicht erreicht und die wahre Beschaffenheit der verlangten Sache eingesehen haben, die darauf gewandte Mühe. Mancher junge Mensch z. E. nimmt sich vor, die Arzneykunde zu studiren, von welcher er sich aber nur diesen Begriff gemacht hat, daß sie eine Wissenschaft sey, vermittelst welcher man Krankheiten heilen, und dadurch nicht nur Ehre, sondern auch Vermögen erlangen könne. Allein kaum hat er sein Studium angefangen, so bemerkt er schon eine Unannehmlichkeit, an die er Anfangs nicht gedacht hat. Sein Lehrer der Zergliederungskunst muthet ihm zu, bey Zerschneidung todter Körper nicht nur zuzusehen, sondern auch selbst Hand anzulegen. Allein er hat einen natürlichen Abscheu vor todten Körpern, und ist zu diesen Arbeiten zu eckelhaft; er unterläßt daher die Befolgung des guten Raths, den ihm sein Lehrer gegeben hatte, und bleibt unwissend in einer

zu seiner Absicht unentbehrlichen Wissenschaft. Die vielen Namen, die ihm der Lehrer der Kräuterkunde vorsagt, und deren Anzahl er sich nicht so groß vorgestellt hat, sind seinem Gedächtniß eine unerträgliche Last, von welcher er sich ebenfalls ohne Bedenken loszumachen sucht. Er begnügt sich also an einer flüchtigen Kenntniß eines kleinen Theils der medicinischen Wissenschaften, die er sogar nach Vollendung seines Studirens noch nicht recht kennt, und wagt sich, ungeachtet seiner Unwissenheit, bald darauf an die Ausübung seiner Kunst, wobey er wiederum allerhand Umstände bemerkt, die er sich ehemals ganz anders vorgestellt hatte. Der unangenehme Geruch in den Krankenstuben ist ihm eckelhaft, und hält ihn daher von dem fleißigen Besuch derer ab, die ihr Leben und Gesundheit ihm anvertrauen. Man verlangt also seinen medicinischen Beystand nicht weiter, und wählt sich einen andern Arzt. Nun verwünscht er vergebens die Thorheit, sich einer Wissenschaft gewidmet zu haben, die ihm weder Ehre noch Vermögen zuwege bringt.

§. 185.

Es ist gut, wenn man alle mögliche Mittel, die zur Erreichung einer gewissen Absicht dienen, sich bekannt zu machen sucht, weil Zeit und andre Umstände oft den Gebrauch vieler Mittel unmöglich machen. Hat man aber die Freyheit unter vielen Mitteln eine Wahl anzustellen, so muß man dabey nicht auf die bloße Möglichkeit eines sehr glücklichen Erfolgs, sondern vorzüglich auf die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit desselben sehen. Hätte z. E. jemand 20000

Thaler im Vermögen, wovon er leben wollte; so könnte er zwar eine Menge von Mitteln anwenden, um diese Summe zu nützen: allein diese Mittel würden in Ansehung ihres wahrscheinlich glücklichen Erfolgs und in Ansehung der übrigen Umstände sehr verschieden seyn. Der Capitalist könnte sich z. E. für dieses Geld ein Landguth oder ein ander Grundstück kaufen; er könnte damit eine Fabrik anlegen; er könnte es in eine Handlung geben; oder auf Wechsel ausleihen; oder es in Lotterien legen u. s. w. Kauft man sich Landgüther, so nützt man sein Capital nicht leicht über vier Procent; leiht man es auf Wechsel aus, so bekömmt man sechs Procent; bey einer Fabrik kann man damit, wenn alles gut geht, zehn und mehr Procent, und in einer Lotterie, wenn uns das Glück günstig ist, über hundert und tausend Procent gewinnen. Würde aber der Capitalist nicht thöricht handeln, wenn er sein ganzes Vermögen in die Lotterie setzen wollte, worinnen zwar ein viel größerer Gewinn, als in andern Fällen, möglich, aber gleichwohl nicht sehr wahrscheinlich ist? Würde er also nicht klüger handeln, wenn er hier den geringern, aber sichern Gewinn, dem viel größern, aber sehr ungewissen, vorzöge?

§. 186.

Durch manche Mittel läßt sich eine Absicht nur alsdenn erreichen, wenn man sie in einer gewissen Ordnung gebraucht, die man sich also genau bekannt machen und nicht umkehren muß. Z. E. die Mittel, ein geschickter Staatsmann zu werden, sind: Kenntniß der nöthigsten Sprachen, gründliche Einsicht in die

die historischen und politischen Wissenschaften, und Reisen in fremde Länder. Allein wollte jemand diese Mittel nicht in der hier angeführten Ordnung gebrauchen, sondern z. E. mit den Reisen in fremde Länder den Anfang machen, hernach einige Wissenschaften studiren, und endlich die nöthigsten Sprachen erlernen; so würde er gewiß nicht den erwünschten Nutzen von dem Gebrauch dieser Mittel haben, weil das Reisen in fremde Länder nicht viel hilft, wenn man nicht die Kenntniß der nöthigsten Sprachen und Wissenschaften mit nimmt, und das Studium der Wissenschaften wiederum allerhand Sprachkenntnisse voraussetzt. Bey vielen Mitteln muß man auch auf die Zeit sehen, welche ihr Gebrauch erfordert, wenn man seinen Endzweck gewiß erreichen will. Von manchen Arzneymitteln z. E. läßt sich nur alsdenn die erwünschte Wirkung erwarten, wenn man sie eine Zeitlang hinter einander ununterbrochen gebraucht.

§. 187.

Weil man in den meisten Fällen, wie ich bereits oben (§. 183.) erinnert habe, die Beyhülfe andrer Menschen zur Erreichung seiner Absichten, oder zur Anwendung der hierzu dienlichen Mittel nöthig hat; so muß man niemals unterlassen, sich so viel Gönner und Freunde, als nur möglich ist, zu verschaffen, und daher alles das sorgfältig zu vermeiden suchen, wodurch man sich Andre zu Feinden machen, oder ihnen wenigstens mißfällig werden kann. Diese Regel aber, welche man insbesondre jungen Leuten nicht genug empfehlen kann, ist von sehr großem Umfange, und enthält eine Menge besondrer Regeln

der

der Klugheit in sich, wovon ich einige der vornehmsten und unentbehrlichsten hersetzen will. Denn ohne Zweifel werden die meisten meiner jungen Leser von selbst die Frage aufwerfen: wie muß man es aber anfangen, um sich viel Gönner und Freunde zu verschaffen? Und diese Frage will ich nunmehr, soweit es die Gränzen der gegenwärtigen Abhandlung verstatten, meinen jungen Lesern zu beantworten suchen, und dabey immer vorzüglich auf das jugendliche Alter, wo man am meisten Freunde und Gönner nöthig hat, Rücksicht nehmen, ohne doch diejenigen nöthigen Vorschriften zu übergehen, deren Befolgung in jedem Alter nützlich seyn kann.

§. 188.

Das erste also, was man thun muß, um Andre geneigt zu machen, unsre Freunde und Gönner zu werden, besteht vorzüglich darinnen, daß man sich eine allgemeine Hochachtung zu erwerben sucht. Diese erwirbt man sich am leichtesten, wenn man mit Tugend und Geschicklichkeit, welche freylich die wichtigsten Eigenschaften eines Menschen, aber in dieser verderbten Welt selten hinreichend sind, zugleich eine feine Lebensart und gefällige Sitten verbindet. Denn wie der berühmte Lord Chesterfield, einer der größten Kenner einer feinen Lebensart, dessen Gedanken ich in dieser Abhandlung öfter nützen werde, in einem Briefe an seinen Sohn richtig urtheilt, Tugend und Gelehrsamkeit haben zwar, gleich dem Golde, ihren innern Werth; wenn sie aber nicht abgeputzt werden, so verlieren sie gewiß ein Großes von ihrem Glanze, und selbst abgeschliffenes wird mehr Liebhaber finden,

als rohes Gold. Große Tugenden und große Fähigkeiten des Geistes pflegen zwar denen, welche sie besitzen, Ehrerbietung und Bewunderung zuwege zu bringen, und Andern Lob abzunöthigen; allein sie machen auch sehr leicht Neid und Furcht rege, und sind also nicht geschickt, ihren Besitzern viel Liebe und Freundschaft zu erwerben, wofern sie nicht zugleich mit einigen geringern, aber zur Eroberung der Herzen geschicktern Eigenschaften, z. E. mit Bescheidenheit, Gefälligkeit, Gesprächigkeit und aufgereimten Wesen verbunden sind.

§. 189.

Meine jungen Leser müssen sich also von dem sehr gewöhnlichen Vorurtheile, welches sonderlich unter denen, die sich mit den Wissenschaften beschäfftigen, noch häufig im Schwange geht, als wenn nämlich ein verständiger Mensch sich nicht so pünktlich nach den Kleinigkeiten des äußern Wohlstandes zu richten brauche, ja nicht anstecken lassen. Wir müssen hier nicht die Menschen betrachten, wie sie seyn sollten, sondern wie sie wirklich sind. Eine Menge Erfahrungen können uns von der Schädlichkeit dieses Vorurtheils überzeugen. Kleinigkeiten sind sehr oft die Ursache von den wichtigsten Begebenheiten gewesen, und der Mangel an gewissen Kleinigkeiten hat nicht selten die größten Talente und Verdienste unwirksam gemacht. Die Kleinigkeiten aber, von denen ich hier rede, betreffen den äußern Anstand, den Gang, die Mine, die Kleidung, die Beobachtung gewisser Gewohnheiten, das Betragen in Gesellschaften und andre dergleichen Dinge, welche man im gemeinen Leben

zu einer feinen Lebensart rechnet. Ein junger Mensch, der sich noch nicht durch wichtige Handlungen und durch außerordentliche Verdienste seinen Mitbürgern empfehlen kann, muß alle diese, in die Sinne fallende Dinge, aus denen die meisten einen Schluß auf das Innere eines Menschen zu machen pflegen, ja nicht vernachläßigen, da diese Vernachläßigung sogar Männern von den größten Verdiensten oft schädlich gewesen ist. Nur muß man sich vor der Thorheit derer hüten, welche die gar zu große Bemühung, den Zwang und die Unbiegsamkeit steifer Pedanten zu vermeiden, zu affektirten süßen Herrchen und Gecken macht, an deren Gesellschaft kein gesetzter Mann ein Vergnügen hat. Der Lord Chesterfield ermahnt daher seinen Sohn, mit äußerster Sorgfalt alle Affektation an Leib und Seele zu vermeiden. Es ist, setzt er hinzu, eine eben so wahre, als bekannte Bemerkung, daß niemand dadurch lächerlich wird, daß er das zu seyn scheint, was er wirklich ist, sondern dadurch, daß er etwas zu seyn affektirt, was er nicht ist. Kein Mensch ist tölpisch von Natur, sondern er wirds erst, wenn er affektirt, artig zu seyn. Ich habe so manchen Mann gekannt, dem es an gesundem Verstande nicht fehlte, und der doch überall für einen Narren gehalten ward, weil er einen Grad von Witz erzwingen wollte, den ihm der Himmel versagt hatte. Der Landmann ist nichts weniger als tölpisch und ungeschickt, wenn er seinen Pflug handhabt; aber er würde sich höchst lächerlich machen, wenn er dabey die Mine und die feinen Maniren des Weltmanns affektiren wollte." — Was die Klugheit

in Ansehung der Wahl der Kleidung betrifft, so kann ich meinen jungen Lesern ebenfalls keinen bessern Rath geben, als derjenige ist, den der itzt angeführte scharfsinnige Schriftsteller seinem Sohne bey einer andern Gelegenheit ertheilt. Sey du, spricht er in einem seiner Briefe, weder der erste, noch der lezte in der Mode. Kleide dich so gut, als Leute von deinem Range gewöhnlich thun, und lieber etwas besser, als schlechter; und bist du einmal gekleidet, so laß es ja nicht merken, daß du weißt, du habest ein Kleid an; vielmehr sey jede deiner Bewegungen so leicht und ungezwungen, als wenn du in deinem Schlafrocke wärest. Nur ein Geck schäzt sich nach seinem Kleide; aber auch der Mann vom Verstande wird seinen Anzug nicht vernachläßigen, wenigstens in seiner Jugend nicht. Er vermeidet alles Besondre in seiner Kleidung. Er ist sauber, um seiner selbst willen; das übrige alles geschieht wegen andrer Leute. Er kleidet sich eben so gut und auf die nämliche Art, als andre verständige Leute seines Standes an dem Orte, wo er ist. Kleidet man sich besser, um es ihnen zuvorzuthun, so ist man ein Geck; kleidet man sich schlechter, so ist man auf eine unverzeihliche Art nachläßig."

§. 190.

Um sich die Bekanntschaft und Gewogenheit vornehmer Personen zu verschaffen, ist es meistentheils sehr nützlich, wenn man sich durch Höflichkeit und

Freundlichkeit erst die Niedrigen zu Freunden macht, die um die Vornehmen sind, oder zu Besorgung ihrer Geschäfte gebraucht werden, und deren nachtheiliges Urtheil von einem Menschen ihm oft auf immer den Zutritt in das vornehme Haus, mit welchem er in Verbindung zu kommen wünschet, versperren kann. Was Herr Campe im ersten Theile seines lehrreichen Theophrons S. 244 über diese Materie sagt, wird täglich durch die Erfahrung bekräftiget. „Das Urtheil des Mannes über uns wird gemeiniglich durch das Urtheil der Frau, dieses durch das Urtheil der Bedienten und Mägde gestimmt. Steige daher, so oft du das Wohlwollen eines Hauses zu erwerben wünschest, mit deiner Höflichkeit, Freundlichkeit, und wenn du kannst, mit deiner Freygebigkeit bis zu dem Niedrigsten herab; das wird dich sicher bis zum Wohlwollen der Obern erheben. Der Cardinal von Retz, dessen Memoiren auch von demjenigen, der kein Staatsmann werden will, gelesen zu werden verdienen, sagt: zu den Geringsten herabzusteigen, ist das sicherste Mittel, sich zu den Großen hinaufzuschwingen."

§. 191.

Wenn man an einem Orte lebt, wo es öffentliche und andre Gelegenheiten giebt, mit Personen von Stande und Erziehung in Gesellschaft zu kommen, so muß man ja nicht unterlassen, sich solche Gelegen-

heiten zu Erlangung nützlicher Bekanntschaften zu Nutze zu machen, und daher sich bey Zeiten angewöhnen, kleine Bequemlichkeiten dem Wohlstande aufzuopfern und sich ein wenig Zwang anzuthun. Eine nachläßige Beobachtung dieser Regel ist oft vielen sehr nachtheilig gewesen, die sich nicht haben überwinden können, gewisse Gesellschaften zu besuchen, wo sie Stunden lang stehen, und ihren vornehmsten Zeitvertreib, das Tabackrauchen, unterlassen mußten. Bey dem ersten Eintritt in eine große Gesellschaft aber ist die größte Behutsamkeit nöthig. Man muß in diesem kritischen Augenblicke alle seine Aufmerksamkeit zusammen nehmen, und kein Mittel, sich gefällig zu machen, ungebraucht lassen, wofern es nur mit den Grundsätzen der Rechtschaffenheit und der wahren Ehre bestehen kann. „Der erste Eindruck, um mich der Worte des Herrn Campe *) zu bedienen, den man auf die Gemüther der Menschen macht, entscheidet insgemein, wo nicht auf immer, doch wenigstens auf lange Zeit, ihre Meynung über uns. Man will seinen Verstand nicht zweymal in Unkosten setzen, um über uns zu urtheilen, und läßt es daher, so lange man immer kann, bey der ersten Sentenz, die er für oder wider uns gefällt hat, sein Bewenden haben. Wehe uns, wenn diese zu unserm Nachtheil ausgefallen ist!“ Vielleicht werden einige meiner jungen Leser hier die Frage aufwerfen, wie denn

*) Theophron 1 Th. S. 156.

denn also der erste Eintritt in eine große Gesellschaft nach den Regeln der Klugheit eigentlich beschaffen seyn müsse; hierauf weiß ich keine beßre Antwort zu geben, als diese: man folge auch in diesem der Ermahnung, welche der schon mehrmal angeführte Lord Chesterfield seinem Sohne ertheilt. „Dein Eintritt in die Gesellschaft, schreibt er ihm, sey bescheiden, doch ohne alle Schüchternheit oder Blödigkeit; dreust, ohne Unverschämtheit; frey von Verlegenheit, als wenn du in deinem eignen Zimmer wärest. Es ist schwer, sich diese glückliche Fassung zu verschaffen; sie erfordert daher die größte Aufmerksamkeit. Es ist nicht leicht möglich, sie sich anders, als durch langen Umgang mit der Welt und fleißige Besuchung der besten Gesellschaften zu erwerben. Wenn ein junger Mann ohne Kenntniß der Welt zum erstenmale in eine Gesellschaft vornehmer Leute tritt, wo die meisten von höherm Range sind, als er; so ist er entweder vor unzeitiger Schaam, wie vernichtet; oder, wenn er sich ermannet, und nun glaubt, sich bis zu einer bescheidnen Dreistigkeit hinaufgearbeitet zu haben, verfällt er in Unverschämtheit, und wird abgeschmackt; er beleidigt, indem er zu gefallen denkt. Trage also immer, so viel du kannst, dieses air de douceur an dir, welches allemal einen vortheilhaften Eindruck macht, wofern es nicht in ein schales Lächeln, oder in ein höhnisches Grinzen ausartet.“

§. 192.

Manche junge Leute, die sich einiger Talente bewußt sind, welche sie aber sehr oft durch das Vergrößerungsglas der Eitelkeit betrachten, glauben ihre Sache am besten zu machen, wenn sie beym Eintritt in eine ansehnliche Gesellschaft, alle mögliche Kunst anwenden, um die Vollkommenheiten ihres Geistes zu entfalten, und den Mitgliedern der Gesellschaft gleich anfangs einen hohen Begriff von ihren Vorzügen beyzubringen. Allein dieses ist nicht eine Methode, die ich meinen jungen Lesern empfehlen kann, da die Erfahrung die Richtigkeit derjenigen Gründe bestätiget, mit welchen Theophron *) seinen Sohn davor zu warnen sucht. „Jemehr dir dieß gelänge, sagt er zu ihm, desto weniger würde man es dir verzeihen, daß du Beyfall und Achtung, die man nur als ein freywilliges Geschenk gern zu geben pflegt, gleich einem schuldigen Tribut, erzwungen habest. Indes der Verstand deines Auditoriums nicht umhin könnte, dir Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, würde die gekränkte Eitelkeit eines jeden sich mächtig gegen dich empören, und nicht eher ruhen noch rasten können, bis das Falkenauge der Verkleinerungssucht an deinen Verdiensten irgend einen Auswuchs gewahr würde, bey dem man sie ergreifen

*) Im ersten Th. S. 157.

fen und von ihrer Höhe wieder herabziehen könnte. Es thut so wohl, sich zum Beschützer bescheidener und verkannter Vorzüge aufzuwerfen! Es thut so weh, sich durch auffallende Vorzüge, die keines Beschützers bedürfen, gedemüthiget zu sehen! Jemehr du also solcher Vorzüge in Beziehung auf deine jedesmalige Gesellschaft in dir fühlen wirst, desto sorgfältiger suche sie zu verbergen, damit ihr Daseyn nur geahndet, niemand aber gezwungen werde, sie wider seinen Willen anzuerkennen."

§. 193.

Daß man seine Unterredung nach den Personen einrichten müsse, mit denen man umgeht, ist zwar eine Regel, die ich als bekannt voraussetzen könnte, die ich aber deswegen doch nicht ganz übergehen will, weil ich oft gesehen habe, daß junge Leute, deren Erziehung nicht vernachläßiget worden war, wider dieselbe sündigten, und z. E. einen Geistlichen mit einer Nachricht von den neusten Komödien, einen Kaufmann mit metaphysischen Streitigkeiten und eine Dame mit Betrachtungen über die alte Litteratur unterhielten. Ueberhaupt aber muß man in seinem Gespräche nicht nur auf die Lebensart und Neigung desjenigen, den man vor sich hat, sondern auch auf das Verhältniß, in welchem man mit ihm stehet, Rücksicht nehmen. Ist er viel vornehmer, als wir,

und ist man etwa seinen Befehlen unterworfen, so muß man sich in seiner Unterredung meistentheils nur leidend verhalten, d. h. man muß ohne wichtige Ursache nicht selbst das Gespräch anfangen sondern nur vorzüglich auf dasjenige antworten, was man gefragt wird. Die Antworten müssen nicht weitschweifig seyn, weil man sonst die Personen, die sich mit uns unterreden, leicht ermüdet, aber auch nicht gar zu kurz, weil sie sonst leicht dunkel oder unhöflich werden. Um sonderlich das lezte zu vermeiden, muß man sichs nicht verdrießen lassen, einige überflüßige, von der Mode eingeführte Redensarten zu gebrauchen, zumal wenn man etwa genöthiget ist, eine entgegengesetzte Meynung zu behaupten.

§. 194.

Sind die Personen, mit denen man sich in Gesellschaft befindet, mit uns von gleichem Stande, oder doch wenigstens nicht viel vornehmer, so hat man zwar etwas mehr Freyheit in seinen Unterredungen, und ist an manche von den itzt gegebenen Vorschriften, z. E. daß man sich mehr leidend verhalten müsse, nicht so genau gebunden; allein ein junger Mensch muß doch auch in solchen Gesellschaften, zumal wenn er Personen vor sich hat, die viel älter sind, als er, die nöthigen Regeln des Wohlstandes und der Klugheit befolgen, wovon ich noch

die

die nothwendigsten anführen will. Erstlich muß man sich sorgfältig hüten, von seinen eignen Arbeiten und häuslichen Angelegenheiten zu reden, wenn man hierzu keine besondre Veranlassung bekömmt. Denn was in Ansehung unsrer auch noch so wichtig und merkwürdig ist, kann doch einem Andern sehr gleichgültig und langweilig seyn. Ueberdieses ist auch niemand von dem besten Charakter so ganz frey von aller Eitelkeit, daß sie nicht bey dieser Gelegenheit ausbrechen sollte. Ist man aber ja genöthiget, von sich selbst zu reden, so muß man sich bey diesem Gespräche der Kürze befleißigen, und sich eben so wenig selbst tadeln, als loben; weil das erste eben so, wie das andre, für eine Wirkung der Eitelkeit gehalten wird. Denn die meisten tadeln sich blos deswegen, damit der Andre sie widerlegen und loben soll. Auch ist es nicht rathsam, das Gespräch auf die häuslichen Angelegenheiten des Andern zu richten, mit dem man sich unterredet, wofern man nicht schon eine sehr genaue Bekanntschaft mit ihm hat, weil es die wenigsten Personen gern sehen, wenn man sich um ihre Familiensachen bekümmert.

§. 195.

Unter die vornehmsten Ursachen, die einen Menschen in einer Gesellschaft unerträglich machen, gehört ohne Zweifel die Zerstreuung, welche noch un-

verzeihlicher wird, wenn sie ein junger Mensch affectirt, um sich das Ansehen eines tiefsinnigen Mannes zu geben. Diese Gewohnheit, welche man selbst bey den größten Geistern niemals für eine Vollkommenheit ausgegeben hat, ist eben so beleidigend, als lächerlich, weil sie eine Verachtung der Gesellschaft anzeigt, und auch dafür gehalten wird. Die Zerstreuung entsteht, nach dem sehr richtigen Urtheile des Grafen von Chesterfield, gemeiniglich von einer großen Schwäche der Seele, wenn sie natürlich ist; und wird sie gar affectirt, so ist sie eine Narrheit vom ersten Range. Aber sie komme nun auch, woher sie wolle, sagt der scharfsinnige Lord an einem andern Orte, so ist es gewiß, daß der Zerstreute ein unangenehmer Gesellschafter ist. Er läßt es an allen gewöhnlichen Pflichten der Höflichkeit fehlen; er scheint heute diejenigen nicht mehr zu kennen, mit denen er gestern vertraut umgieng. Er nimmt keinen Theil an der allgemeinen Unterredung, sondern unterbricht sie vielmehr von Zeit zu Zeit mit einem plötzlichen Einfalle, als ob er vom Traume erwachte. Das ist ein sicheres Merkmal eines Gemüths, das entweder so schwach ist, daß es nicht mehr, als eine Sache auf einmal fassen kann, oder so leidenschaftlich gerührt, daß man vermuthen muß, es würde von großen und wichtigen Dingen eingenommen und hingerissen. Isaak Newton, Locke, und vielleicht seit der Schöpfung der Welt, noch fünf bis sechs andre, mögen wegen der tiefsinnigen Gedanken, welche die Untersuchung der Wahrheit erforderte, auf

diese

diese Zerstreuung ein Recht gehabt haben. Wenn aber ein junger Mensch, der keine solche Verhinderungen für sich anzuführen hat, dieses Recht auf Zerstreuung in Gesellschaft fordern und ausüben wollte; so sollte man seine Abwesenheit des Geistes durch eine immerwährende Ausschließung aus aller Gesellschaft, in eine wirkliche Abwesenheit, auch dem Körper nach, verwandeln."

§. 196.

Ein andrer wichtiger Fehler, der einem jeden, und vorzüglich einen jungen Menschen in Gesellschaft unleidlich und zum Theil verhaßt machen kann, ist die Gewohnheit zu disputiren, und entscheidende Aussprüche über die zweifelhaftesten Sachen zu thun. Es ist wider die Klugheit, das Gespräch auf solche Materien zu lenken, über welche man ganz anders denkt, als die meisten Mitglieder der Gesellschaft. Wird von einem Andern etwas behauptet, was man besser weiß, oder zu wissen glaubt, so muß man sich zwar keiner niederträchtigen Schmeicheley schuldig machen, und demjenigen Beyfall geben, wovon man das Gegentheil für wahr hält: allein man braucht deswegen doch nicht mit Hitze seine Meynung zu vertheidigen, und einen entscheidenden Ton anzunehmen. Wird man nicht genöthiget, seine Meynung zu sagen, so ist Stillschweigen das beste Mittel; bisweilen

kann man auch dem schon angefangenen Streite bey guter Zeit durch einen Scherz ein Ende machen. „Denn das kann man, um mich wiederum der Worte des Lord Chesterfields zu bedienen, für ausgemacht annehmen: wenn die beyden besten Freunde mit Hitze über eine noch so geringe, noch so unbedeutende Sache streiten, so entfernen sich ihre Herzen wenigstens für diesen Augenblick von einander. Ueberhaupt sind Streitigkeiten, sie mögen betreffen, was sie wollen, eine Art von Zweykampf des Verstandes, und können nicht anders, als zum Nachtheil der einen oder der andern streitenden Parthey sich endigen.“

§. 197.

Die Erzählung kleiner Geschichten und Begebenheiten giebt zwar einen guten und schicklichen Stoff zu einer Unterhaltung ab, woran eine ganze Gesellschaft Antheil nehmen kann; man muß aber dabey folgende, sehr gewöhnliche Fehler vermeiden. Erstlich muß man in Gesellschaft einsichtsvoller Personen nicht solche Begebenheiten aus der gelehrten oder politischen Welt erzählen, die sich schon längst zugetragen haben, und daher schon zu bekannt sind. Zweytens muß man auch unter denjenigen Begebenheiten, welche die Mitglieder einer Gesellschaft noch nicht zu wissen scheinen, eine gute Wahl anstellen, und nur

solche

solche Geschichtchen erzählen, die merkwürdig und kurz sind, überhaupt aber nicht gar zu oft seine Zuflucht zu Erzählungen nehmen, weil man sich sonst dem Verdacht eines großen Mangels an Beurtheilungskraft und Einbildungskraft aussetzen kann. Uebrigens mag unsre Rede eine Erzählung oder etwas anders betreffen, so muß man sie nicht gar zu lange fortsetzen, um nicht andern die Zeit zum Reden auf eine unhöfliche Art zu entziehen. Hat man aber das Unglück einen Nachbar oder Gesellschafter zu bekommen, der wider diese Regel sündiget, und die Schwatzhaftigkeit liebt, so muß man sich ein wenig Gewalt anthun, und ihm, ohne ihn zu unterbrechen, mit Geduld und wenigstens anscheinender Aufmerksamkeit zuhören, wenn er unter diejenige Classe von Leuten gehört, welche es verdienen, daß man sie sich verbindlich zu machen sucht.

§. 198.

Witz, Laune und Scherz können zwar eine Gesellschaft sehr aufheitern, und einen jungen Menschen, der diese Dinge in seiner Gewalt hat, sehr beliebt machen, wenn er sie klüglich zu gebrauchen weiß. Allein wehe ihm, wenn er sie mißbraucht, oder an unrechtem Orte und zu ungelegener Zeit anbringt! Ich weiß hier wiederum meinen jungen Lesern nichts bessers zu rathen, als die Befolgung der Regeln, die

der

der schon oft mit Ruhm von mir angeführte englische Staatsmann in verschiedenen Briefen seinem Sohne einschärft, aus denen ich die merkwürdigsten, hierher gehörigen Stellen, womit ich meine Unterweisung beschließen will, zusammengesucht habe. „Wenn Gott dir Witz giebt, mein Lieber, welches ich nicht sehr wünsche, wofern er dir nicht ein gleiches Maaß von Urtheilskraft giebt, um den Witz in Ordnung zu halten, so trage ihn, wie dein Schwerdt in der Scheide, und blitze nicht damit zum Schrecken der Gesellschaft umher. Wenn du wahren Witz hast, so wird er willig und von selbst fließen, und du wirst ihn nicht erzwingen dürfen. — Witz ist ein schimmerndes Talent, das jedermann bewundert; die meisten streben darnach, alle fürchten es, und wenige lieben es, außer an sich selbst. Wer ein großes Maaß von Witz an Andern ertragen will, muß selbst ein beträchtliches Maaß davon besitzen. Wenn der Witz sich immer durch Spott äußert, so ist er eine bösartige Krankheit der Seele. Zwar darf sich der Witz allerdings bisweilen in Spott und Satire kleiden; allein Satire ist nicht immer Witz, wie manche sich fälschlich einbilden. Ein Mann von Witz findet tausend beßre Gelegenheiten, ihn zu zeigen. Enthalte dich also des Spottes aufs sorgfältigste, sollte er auch keine Person in der Gesellschaft besonders treffen. Er gefällt auf einen Augenblick vermöge der geheimen Tücke des menschlichen Herzens; indes, sobald man einige Ueberlegung anstellt, setzt er alles in Schrecken. Ein jeder denkt, die Reihe

werde nächstens auch an ihn kommen; und statt dir verpflichtet zu seyn für das, was du von ihm nicht sagst, wird er dich hassen wegen dessen, was du vielleicht einmal sagen könntest. Furcht und Haß sind die beyden nächsten Nachbarn. Jemehr Witz du hast, desto mehr Gutherzigkeit und Höflichkeit mußt du zeigen, damit man geneigt sey, dir deine Ueberlegenheit zu verzeihen; denn das ist in der That nichts leichtes. — Scheine nie mehr, sondern lieber weniger Witz zu haben, als du hast. Ein weiser Mann weiß mit seinem Witze, so wie mit seinen Einkünften, hauszuhalten. Begnüge dich mit schlichtem Verstande und richtigem Urtheil, welche in die Länge allemal zum Vortheil dessen einnehmen, der sie hat. Kömmt Witz oben ein in den Kauf, so heiß ihn willkommen, aber lade ihn nicht ein. Laß dir diese Wahrheit immer gegenwärtig seyn: Hast du Witz, so wird man dich bewundern; aber nichts, als richtiger Verstand und gute moralische Eigenschaften machen dich beliebt. Sie gleichen den Altagskleidern; Witz hingegen ist für die Galatage, wo die Leute sich zeigen, um begaft zu werden. — Merke, daß in den meisten Gesellschaften Witz, Laune und Scherz blos an den Ort gebunden sind! Sie kommen auf dem und jenen Boden fort, lassen sich aber nicht leicht verpflanzen. Jede Gesellschaft ist in besondern Umständen, und hat ihre besondre Sprache. Was in der einen Gesellschaft Anlaß zu Witz und Lustigkeit giebt, kann in jeder andern matt und unschmackhaft scheinen, und läßt sich daher nicht wiederhohlen.

Nichts

Nichts macht, daß man einfältiger aussieht, als eine von der Gesellschaft nicht verstandne oder nicht gebilligte Scherzrede. Findet man nun tiefes Stillschweigen, indem man allgemeinen Beyfall erwartet, oder was noch ärger ist, wird man ersucht, das Witzige seiner Reden zu erklären; so läßt sich der ungeschickte, verlegne Zustand, worinnen man sich alsdenn befindet, eher denken, als beschreiben.“

Register.

A

Absicht . . S. 20
Aergerniß . . 69
Affecten, was man dadurch verstehe 46 f.
— verschiedne Arten derselben . 50
— ihre Schädlichkeit und Unschädlichkeit 154 f.
Angenehm . . 24
Arbeitsamkeit, Pflicht dazu 135. 136
Argwohn . . 69
Aristokratie . . 275

B

Bediente, ihre Pflichten gegen die Herrschaft 270
Befugniß . . 104
Begehren . . 18
Begierden, worinnen sie bestehen . 18
— Merkwürdigste Arten derselben 18
Bescheidenheit . . 245
Bewegungsgründe . . 74
Bewunderung . . 60
Billigkeit, was das Gesetz derselben verlange 219. 233
Böses s. Uebel.
Bürgerliche Gesellschaft . 273

C

Collision der Gesetze und Pflichten S. 111
— Regeln zur Beurtheilung derselben 113
Complimente . . 144
Concubinat . . 255

D

Dankbarkeit gegen Gott . 178
— gegen Andre . 239
Danksagung . . 186
Demokratie . . 275
Demuth, worinnen sie bestehe . 149
— gegen Gott . . 179
Despotismus . . 275
Diät, Regeln zur Beförderung derselben 125. 126
Dissimuliren . . 251
Duelle . . 148

E

Eckel, ein Affect . . 66
Ehebruch . . 258
Eheleute, ihre Rechte und Pflichten 257
Ehescheidung, in welchen Fällen sie erlaubt sey 259
Ehestand . . 255
Ehre, wiefern das Verlangen darnach untadlich sey . . 143
— Mittel, sie zu erlangen . 149 f.
Ehrfurcht gegen Gott . 170. 171
Ehrgeitz . . 148
Eidschwur . . 196
Eifersucht . . 69

Eigenliebe . . S. 38
Eigenthum . 225. 226
Eltern, ihre Rechte und Pflichten 265. 260
Endzweck . . 20
Entsetzen . . 68
Ergebung in den göttlichen Willen 183
Erstaunen . . 60
Ethik . . 4
Erziehung, Pflichten zu derselben 260. 262 u. f.

F

Freude . . 50
Freundschaft . . 44
Freyheit . 72 f. 77
Furcht . 67
Furcht Gottes . 171
Fürbitte . . 186

G

Gebeth . 185 u. f.
Gegenwart des Geistes . 293
Gehorsam gegen Gott . . 174
— gegen die Obrigkeit . 284
Geil, Unterschied zwischen einem Geilen und Verliebten . 19
Gelübde . . 208
Gemüthsbewegung s. Affect.
Gerechtigkeit . 219
— Gesetze derselben . 218. 219 u. f.
Gesellschaft, verschiedne Arten derselben 254
— Hauptgesetz einer jeden . 253

Gesinde, Pflichten desselben gegen die Herrschaft . . S. 270
Gewissenspflichten . 106
Gewissenstrieb . 40. 109
Gleichgültige Dinge . 26
Glückseligkeit, worinnen sie bestehe 88. 98
— Verschiedne Meynungen darüber 89. 90
Grimm . 69
Grundtriebe, sinnliche oder thierische 19. 29
— menschliche oder vernünftige 19. 36
Güte, physikalische und moralische 26
Gut, scheinbares und wahres 27

H

Handlungen, Unterschied zwischen nothwendigen und freyen . 72. 73
— zwischen tugendhaften, lasterhaften und indifferenten . 84. 117
Haß . . 65
Hochachtung . 170
Hochmuth . . 149

K

Keuschheit . 160
Kinder, ihre Pflichten gegen die Eltern 266. 268
Kleinigkeiten müssen in manchen Fällen nicht vernachläßiget werden . 304
Klugheit, worinnen sie bestehe . 289
— Regeln zur Beförderung derselben 297
Klugheitslehre . 289
Knecht s. Gesinde.

Lachen

L

Lachen, woher es entstehe . . S. 53. 54
Laster . . 116
Leibeigenschaft . . 270
Leidenschaft . . 46
Liebe . . 62
— zu Gott . . 169
Lob . . 144
Luft, wie nöthig sie zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit sey . 131

M

Majestätsrechte . . 277
Meineid . . 199
Menschenliebe . 38. 40
Mißgunst . . 69
Mißtrauen . 69
Mitleiden . 63
Mittel . . 20
— Regel den Gebrauch derselben betreffend 289. 299 u. f.
Mitteldinge . 117
Monarchie . . 274
Moral . 4
Muth . . 295

N

Nebenabsicht . . 22
Neid . 69
Neigung . . 18

O

Obligation . . 105
Ochlokratie . 276
Oligarchie . . 276

P

Pflichten, Erklärung und Eintheilung derselben = S. 103. 105. 106. 215
Philosophie, praktische = = 3
— ihr Nutzen = = 7
— wie man sie studiren müsse = = 11
Politik = = 5. 291
Polyandrie = = 256
Polygamie = 256

R

Rache = = 240
Rachbegierde = = 70
Recht, was man dadurch verstehe 104
Recht der Natur = = 5. 219 u. f.
Regent = = 274
— Rechte desselben = 277
— seine Pflichten = 281
Regierungsformen, deren Verschiedenheit 274
Reinlichkeit, Nothwendigkeit derselben 133
Reue = = 71
Ruhm = 144

S

Sanftmuth = 163
Schaam = = 68 f.
Schadenfreude = 65
Scheintugend = 116. 117
Scherz, nöthige Behutsamkeit dabey 317 f.
Schmerz = 24
Schrecken = 68

Schwindel = = S. 68
Sehnsucht = = 64
Selbsterkenntniß = = 298
Selbstmord = 121
Simuliren = = 251
Sittenlehre = 4
Sklaverey = = 270
Sparsamkeit = 136
Staat = = 273
Stand der Natur = = 210
Strafen, positive und privative 118

T

Thelematologie = 15
Traurigkeit = = 55
Trieb, was man dadurch verstehe 18
— verschiedne Arten = 18
Tugend, worinnen sie bestehe = 82. 116
— wird mit Recht für das höchste Gut gehalten = 99. 237.

U

Uebel, wahres und scheinbares 27
Unangenehm = = 24
Unterredung, Klugheit, welche dabey zu beobachten = = 311
Unterthanen, ihre Pflichten gegen die Obrigkeit 284
Unwille = = 69

Verab=

V

Verabscheuen . 18
Verbindlichkeit . . 105
Verdruß . . 69
Vergnügen . . 24
Vertrauen auf Gott . 182
Verwunderung . 59
Verzweiflung . . 68
Vielweiberey . 256
Vorbehalt in Gedanken . 202

W

Wahrhaftigkeit . 247
Wahrheitstrieb . . 39
Weisheit . . 290. 298
Wille, worinnen er bestehe . 16
— ob er eine besondre Grundkraft sey 16
Wohlwollen . . 44
Wollen s. Wille.
Wuth . . 69

Z

Zeit, Nothwendigkeit, sie gut einzutheilen und zu gebrauchen . 139 f.
Zerstreuung in Gesellschaft . 313
Zorn . . 69
— dessen Schädlichkeit . 155
Zwangsgesetze . . 218
Zwangspflichten . 106

8° Phil
Ebert
1784)

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ebert, Johann Jacob,

Unterweisung in den Anfangsgründen der vornehmsten Theile der practischen Philosophie zum Gebrauch der Schulen

Leipzig 1784

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 901
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11272983-9
VD18 12011894